

أوراق فكرية (١٠)

نظرية السعادة
بين الغزالي وابن تيمية

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

نظرية السعادة

بين الغزالي وابن تيمية

بسم الله الرحمن الرحيم

نظرية السعادة

بين الغزالي وابن تيمية

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

نظرية السعادة بين الغزالي وابن تيمية

د. أحمد قوشتي عبد الرحيم

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧×٢٤سم

التجليد: غلاف

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار جسر التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.com

بريد إلكتروني: taseel@taseel.com

مُقَدِّمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله.

وبعد: فلعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن البحث عن السعادة، وتحديد معناها، والسعي لتحقيقها، يُعدُّ من أبرز نقاط الاتفاق بين البشر جميعاً في القديم والحديث، على تنوع أديانهم ونحلهم ومذاهبهم، وأجناسهم، وحظهم من العلم والمعرفة.

ولا فرق في هذا الاتفاق بين غني تنوء بحمل مفاتح خزائنه العصبة أولو القوة من الرجال، وبين فقير لا يكاد يجد ما يقيم أوده، ويسد رمقه، كما لا فرق بين فيلسوف مستغرق تماماً في تشييد نظريات كلية، وتفسير حقائق الوجود الكبرى، وبين أُمّي ساذج مشغول بلقمة العيش، وهموم الحياة اليومية؛ فالبشر جميعاً ينشدون السعادة حتى ولو لم يعرفوا على وجه الدقة ماذا تكون تلك السعادة التي يصبون إليها[١].

---

(١) انظر: أحمد أمين: كتاب الأخلاق ص٣٣، ود. يوسف القرضاوي: الإيمان والحياة ص٨٣، ود. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية ص١٤٢، وسيد صديق: السعادة كما يراها المفكرون ص٧٧.

وقد نقل الاتفاق على الحقيقة المذكورة آنفاً شخصيات عديدة من اتجاهات فكرية شتى، وعبر عصور تاريخية مختلفة، وربما كان من أقدمهم أرسطو الذي نصَّ على أن «الغرض الأسمى للإنسان بإجماع الناس هو السعادة»(١). ومن الفلاسفة الإسلاميين نصَّ الفارابي في مفتتح رسالته «التنبيه إلى سبيل السعادة» على هذا المعنى فقال: «أما أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما، فذلك ما لا يحتاج في بيانه إلى قول، إذ كان في غاية الشهرة»(٢).

ومن الصوفية والمتكلمين نجد أبا حامد الغزالي يؤكد على هذا الأمر في العديد من كتبه حيث ذكر أن «أهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية واجتناب الشقاوة الدائمة»(٣)، كما أشار إلى أن «أعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية»(٤). وبالجملة فالسعادة هي «مطلوب الأولين والآخرين»(٥)، ويتكرر نفس المعنى عند فخر الدين الرازي الذي نبَّه إلى أن «اكتساب السعادة أهم المطالب وأجل المقاصد»(٦).

ومن الثابت ـ كما يذكر جمهرة من الدارسين المعاصرين(٧) ـ أن البحث عن السعادة القصوى، ودراستها دراسة مفصَّلة مثَّلَ محورَ التفكير الأخلاقي عبر مراحله المختلفة، سواء لدى أرسطو، ومعظم الفلسفات الأخلاقية اليونانية القديمة، أو لدى الفلاسفة الإسلاميين المتأثرين بفلسفة اليونان، أمثال:

---

(١) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس الجزء الأول ص١٦٩.

(٢) الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة ص١٧٧، دراسة وتحقيق: الدكتور سحبان خليفات، وانظر: د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ١/ ٣٧.

(٣) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٢.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ١٢.

(٥) الغزالي: ميزان العمل ص١٧٩، تحقيق: د. سليمان دنيا.

(٦) الرازي: نهاية العقول ١/١، نقلاً عن محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٥٨٩.

(٧) انظر: د. عبد العزيز عزت: ابن مسكويه، فلسفته الأخلاقية ومصادرها ص٢٣٩، ود. محمد يوسف موسى: فلسفة الأخلاق في الإسلام ص٩٩، ود. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية ص١٤٢، ود. عبد الحي قابيل: المذاهب الأخلاقية ص١٣١، ود. سعيد مراد: نظرية السعادة لدى فلاسفة الإسلام ص٧.

الفارابي، وابن سينا، ومسكويه، ممن يندر أن نجد واحداً منهم لم يخص قضية السعادة بمصنَّف أو رسالة مستقلة، فضلاً عن تناولها في ثنايا مؤلفاته المتعددة[١].

وهكذا يمكننا القول: إن قضية السعادة تُعدُّ من أهم المحاور التي انشغل بها الفكر الإسلامي إلى جانب مشكلات أخرى شهيرة، مثل: العقل والنقل، والظاهر والباطن، والتوفيق بين الدين والفلسفة[٢].

ولا يعني هذا أن مبحث السعادة مقصور على الفكر الإسلامي وحده، فلقد كانت نظرية السعادة «نظرية أخلاقية في أساسها، شغلت مفكري الأخلاق منذ القدم، وما زالت تشكل محوراً أساسياً في الفكر الأخلاقي حتى يومنا، هذا تنسج حولها المذاهب المختلفة حسب الخلفيات التي تشكل عقلية أصحابها، وهي تمثل عند الجميع الغاية التي ينشدها الإنسان من وراء سلوكه»[٣].

وفي الآونة الأخيرة صدرت مئات الكتب التي تتكلم عن النجاح والسعادة، وعلاج القلق والحزن، وتطوير الذات، سواء أكان ذلك بطريقة سطحية مبسطة أو بطريقة علمية معمقة، وقد تبوأت هذه الكتب قمة المؤلفات الأكثر مبيعاً، وطبع منها ملايين النسخ، وصار أصحابها من المشاهير في الغرب أو في الشرق[٤]، كما نشأ فرع جديد لعلم النفس يُسمَّى بعلم النفس الإيجابي، ومؤسسه هو Dr. Martin Seligman، ويحاول هذا الفرع أن يعالج الخلل الذي شاب الدراسات النفسية في النصف الثاني من القرن الماضي، والتي انصب جهدها في

(١) ومن ذلك تحصيل السعادة، ورسالة التنبيه على سبيل السعادة، وهما للفارابي، ورسالة السعادة لابن سينا، وكتاب السعادة والفوز الأكبر والأصغر وثلاثتهم لمسكويه.

(٢) انظر: جميل حمداوي: مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي بحث على موقع: www.adabfan.com/criticism/988.html.

(٣) د. عبد الحي قابيل: المذاهب الأخلاقية ص١٣١.

(٤) ومن نماذج تلك المؤلفات: كتاب ديل كارنيجي: دع القلق وابدأ الحياة، وكتابا أنتوني روبنز: قدرات غير محدودة، وأيقظ قواك الخفية، ومن المؤلفات العربية: جدد حياتك للشيخ محمد الغزالي، ولا تحزن لعائض القرني، وكتب د. طارق السويدان، ود. إبراهيم الفقي، ود. صلاح الراشد، وغيرها الكثير، ويكفي أن نشير هنا إلى أن موقع أمازون www.amazon.com وهو أكبر متجر لبيع الكتب على شبكة الإنترنت يحتوي على ما يقارب ألف كتاب تحت عنوان «Happiness».

المقام الأول على مجال المرض النفسي والحالات غير السوية على حساب الاهتمام بالدراسات التي تجعل الحياة ذات معنى جميل(١).

لكن يبقى أنه رغم هذا الاتفاق التام على أن السعادة هي الغاية المنشودة والمقصد الأسمى لسائر البشر، فقد تعددت الآراء، وتضاربت المذاهب والفلسفات في تحديد مفهومها، وطبيعتها، ووسائل تحقيقها، ولا يخفى أن كل محاولة لوضع نظرية في السعادة لا بد أن تتأثر تأثراً كبيراً بفلسفة صاحبها وفكره، وتصوره عن العديد من القضايا الجوهرية والمتصلة بوجود الله، وحقيقة الإنسان والكون، والعلاقة بينهما.

وتأسيساً على ذلك يمكننا القول بأن نظرية السعادة عند علماء المسلمين قد انبثقت من خلال عدد من الأسس والأصول، يأتي في مقدمتها الإيمان بالله واليوم الآخر، والعلم النافع، والعمل الصالح، كما أنها اتصلت اتصالاً وثيقاً بفهم حقيقة الإنسان، وطبيعة خلقه وتكوينه، ودوره، ورسالته في الأرض، ثم غايته ومصيره.

وقد وقع اختيارنا في هذا البحث على دراسة نظرية السعادة عند عَلَمين كبيرين من أبرز أعلام الفكر الإسلامي، وأكثرهم تأثيراً وانتشاراً، وهما: حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وثمة أسباب عديدة دفعتنا لاختيار هذين العَلَمين على وجه الخصوص، ومن أبرزها ما يلي:

أولاً: المكانة الكبيرة التي حظي بها كلا الرجلين، وما خلَّفاه من كتب وأفكار؛ فأبو حامد الغزالي هو حجة الإسلام، وصاحب الإحياء، والعالم الموسوعي الشهير.

وثمة اتفاق بين الدارسين قديماً(٢) وحديثاً(٣)، المسلمين منهم

---

(١) انظر: سيلجمان: السعادة الحقيقية ص٦، ٧، ترجمة: د. صفاء الأعسر وآخرين.

(٢) انظر: ابن الجوزي: المنتظم ٩/١٦٨، وابن كثير: البداية والنهاية ١٢/١٧٣ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٩/٣٢٢، والسبكي: طبقات الشافعية ٦/١٩١، والزبيدي: إتحاف السادة المتقين ١/٩، ١٠.

(٣) انظر: د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي ص٣٠٨، ٣٠٩، ود. إبراهيم مدكور الغزالي الفيلسوف، ضمن مهرجان الغزالي ص٢١١، ود. عبد الكريم العثمان: سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ص٥، والدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي =

والمستشرقين[١] على الإقرار بمكانة الغزالي الرفيعة، واعتباره من أذكياء العالم، ومن أنبغ المفكرين الذين شهدتهم الحضارة الإسلامية، وقد وصفه ابن عساكر بأنه «حجة الإسلام والمسلمين، إمام أئمة الدين، من لم تر العيون مثله لساناً وبياناً، ونطقاً وخاطراً، وذكاء وطبعاً»[٢].

ومن الغربيين وصفه ول ديورانت في موسوعته الضخمة «قصة الحضارة» بأنه «أعظم علماء الدين المسلمين، الذي جمع بين الفلسفة والدين، فكان بذلك عند المسلمين كما كان أوغسطين وكانت عند الأوروبيين»[٣].

ومما يجدر ذكره هنا أن ابن تيمية قد أقر بتلك المكانة العظيمة التي حظي بها الغزالي عند المسلمين[٤]، ولذا نراه في سياق كلامه عن الفيلسوف اليهودي ابن ميمون يشير إلى أنه «في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين»[٥].

وأما ابن تيمية فهو شيخ الإسلام، وعَلَم الأعلام، ومجدد الدعوة السلفية وحامل لوائها، وقد أقر بعلمه وفضله الموافق والمخالف، وكما يقول الذهبي: «فأصحابه وأعداؤه خاضعون لعلمه، مقرون بسرعة فهمه، وأنه بحر لا ساحل له، وكنز لا نظير له، وأن جوده حاتمي، وشجاعته خالدية»[٦].

ومع ضخامة وتنوع ما كتب عن الغزالي وابن تيمية من كتب، ودراسات ورسائل علمية باللغة العربية، وبغيرها، شملت كافة الجوانب التي خاضوا فيها

= بوجه خاص ص١٠، وعمر فروخ: عبقرية الغزالي ضمن دراسات مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور ص١١٩، ود. فيصل عون: دراسات في الفلسفة الخلقية ص٢٥٣.

(١) انظر: هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٧١، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي.

(٢) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٢٩١.

(٣) ول ديورانت: قصة الحضارة، عصر الإيمان، الجزء الثاني من المجلد الرابع ص٣٦٢، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت.

(٤) انظر: د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ص٣٥٠.

(٥) ابن تيمية: درء التعارض ١/ ٧٥.

(٦) الذهبي: ذيل تاريخ الإسلام نقلاً عن الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون ص٢٠٧ لمحمد عزيز شمس وعلي العمران.

بحيث يصعب علينا ذكرها، فضلاً عن حصرها[١]، لكن رغم ذلك كله لم أستطع ـ في حدود اطلاعي القاصر ـ أن أقف على بحث مستقل تناول نظرية السعادة عندهما بصورة موسعة.

ثانياً: من المعروف أن كل واحد من هذين العَلَمين يتميز بخصيصة مهمة لا تتوافر إلا في ثلة قليلة من المفكرين في القديم والحديث، وهي أنهما يعبران عن اتجاه قائم بذاته، ومدرسة فكرية كبيرة، فالغزالي من أكابر علماء الأشاعرة وأئمة الصوفية، ولا أظن أن هناك من يجادل في أنه يمثل نقطة فارقة في مسيرة المذهب الأشعري من جهة، وفي مسيرة التصوف السُّنِّي المعتدل من جهة أخرى، حيث استطاع الغزالي أن يمكن لهذا النوع من التصوف، وأن يحقق له مشروعية مهمة داخل الإطار الفكري لأهل السُّنَّة.

وأما ابن تيمية فهو المنظر الأهم، والمعبِّر الأبرز عن الاتجاه السلفي في قمة نضجه وتبلوره، والمدافع عنه بقوة واقتدار[٢]، فضلاً عن أنه ترك تأثيراً لا يمحى مع مرور الأيام على كل من انتسب لهذا الاتجاه منذ عصره وحتى يومنا هذا، بحيث لا يتصور وجود سلفي لم يتربَّ على كتب الرجل، ولم ينهل من معينها[٣].

وإذا تقرر من خلال ما سبق أن كل واحد من هذين العَلَمين يعبِّر عن اتجاه كامل، فلا شك أن الدراسة والمقارنة لموقفيهما من قضية السعادة تُعدُّ في الوقت ذاته نوعاً من الدراسة غير المباشرة لموقف كل من الاتجاهين الأشعري الصوفي، والسلفي من تلك القضية، ومن المعروف أن الاتجاهين الأشعري والسلفي

---

(١) وقد غطت هذه الدراسات كافة الجوانب التي تناولها هذان العلمان من عقيدة، وفقه وتفسير، وتصوف، ولغة، وأصول فقه، وغير ذلك الكثير، كما أنها لم تقتصر على اللغة العربية وحدها. وفيما يتعلق بالدراسات الأجنبية عن الغزالي انظر: د. إبراهيم مدكور: الغزالي الفيلسوف، ضمن مهرجان الغزالي ص٢١١، ود. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٥٨، ١٥٩، أما ابن تيمية فقد وقفت على كتاب كامل أفرد فقط لذكر عناوين الرسائل الجامعية التي تناولت فكره باللغة العربية، وبلغ عددها مائة وسبعة وسبعين، انظر: عثمان بن محمد شوشان «دليل الرسائل الجامعية في علوم شيخ الإسلام ابن تيمية».

(٢) انظر: د. عبد القادر محمود: الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة ص٣٥٥.

(٣) انظر: محمد رشيد رضا: التعليق على رسالة التوحيد لمحمد عبده ص٢١.

يمثلان أكبر تيارين فكريين ما زالا يؤثران في المسلمين حتى يومنا هذا، وبينهما نوع من التنافس المستمر[١].

ثالثاً: رغم الاختلاف المنهجي الواضح بين الغزالي وابن تيمية، وتباين مواقفهما في العديد من القضايا ـ ومنها ما يتعلق بقضية السعادة كما سنرى في أثناء بحثنا هذا ـ إلا أن هناك العديد من أوجه الشبه بينهما، تُعدُّ سبباً وجيهاً للمقارنة بين فكر هذين العَلَمين.

فكلا الرجلين له مكانته التي لا تخفي، وقد امتد تأثيرهما على كل الأجيال التي أتت بعدهما حتى عصرنا هذا، وما زالت كتبهما من أكثر المصنفات انتشاراً وتأثيراً، لكن مع ذلك فلم يخل الأمر من وجود خلاف حاد جدّاً في تقويم كلا الرجلين والحكم عليهما، كما كثر المنتقدون لهما قديماً وحديثاً ما بين مغال متعصب، أو شانئ مبغض، أو منصف معتدل.

وفيما يتعلق بالغزالي على وجه الخصوص نلاحظ أن كلمة الدارسين منذ عصره وحتى يومنا هذا قد اضطربت أو على الأقل تفاوتت في الحكم عليه والتقدير العام له ولأثره، وفي بيان طابعه العام وسماته المميزة، وفي تحديد مجال إبداعه أو عنايته المتخصصة، أفقيه هو، أم متكلم، أم صوفي، أم فيلسوف؟ أم أنه ذلك كله في وقت واحد؟[٢].

كذلك يشترك الرجلان في ظاهرة لافتة للنظر، وهي محاولة الدس عليهما ونسبة عدد من الكتب إليهما بغير حق، وقد برزت تلك الظاهرة بصورة واضحة عند الغزالي الذي نسبت إليه عشرات الرسائل والكتب التي لا تصح نسبتها إليه[٣]، وربما سهل علينا تفسير تلك الظاهرة إذا علمنا أن نفراً من ضعفاء

---

(١) انظر: مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٩٥، ود. محمد رشاد سالم: مقارنة بين الغزالي وابن تيمية ص٤.

(٢) انظر: مقدمة الشيخ المراغي لكتاب الغزالي للدكتور أحمد فريد رفاعي ١/٩، ود. يوسف القرضاوي: الإمام الغزالي بين مادحيه وقادحيه ص (ب ـ ح)، ود. حسن الشافعي: الغزالي: المنهج والتطبيقات ص٢. بحث قدم ونوقش في الندوة العلمية التي أقامتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط جامعة محمد الخامس سنة ١٩٨٧م.

(٣) ويمكن الرجوع إلى تفصيل ذلك كله في كتاب الدكتور عبد الرحمٰن بدوي: مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية ١٩٧٧م.

النفوس يتخذون من الشخصيات الفذة التي فسح لها الزمان مقعداً في صدر الوجود أمثال الغزالي «رداً يحتمون به، فيضعون المؤلفات التي لو ظهرت بأسمائهم لأُهمِلت وهان أمرها، ويضيفونها إلى من ذاع صيتهم، ونبه أمرهم، فتسير مسير ذكرهم، وتشتهر على حسابهم»(١).

أما ابن تيمية فلم يبرز الأمر عنده بدرجة كبيرة، وإن كان قد تعرض لمحاولة من هذا القبيل أشار إليها بنفسه، حيث قال: «وكان قد بلغني أنه زور عليَّ كتاب إلى الأمير ركن الدين الجاشنكير، أستاذ دار السلطان يتضمن ذكر عقيدة محرفة، ولم أعلم بحقيقته لكن علمت أنه مكذوب»(٢).

رابعاً: يلاحظ المطالع لما كتب من أبحاث ودراسات حديثة عن نظرية السعادة وفلسفتها أنها ركَّزت في أغلب أحوالها على شخصيات واتجاهات بعينها، وأغفلت شخصيات واتجاهات أخرى لا تقل عنها ـ إن لم تزد بمراحل ـ في العمق والأصالة، والأهمية والتأثير الفكري في مسار الحضارة الإسلامية العام.

وأبرز الشخصيات التي حظيت بالاهتمام يندرج معظمها ـ إن لم يكن كلها ـ تحت لواء المدرسة الفلسفية المتأثرة بالفكر اليوناني، ولا سيما في مجال الفلسفة الأخلاقية، ومن أبرز أعلامها: الكندي، والفارابي، وابن سينا، ومسكويه، وابن رشد، وغيرهم.

وبإزاء هذا الاهتمام الملحوظ بالاتجاه الفلسفي في دراسة الأخلاق والكتابة عن نظرية السعادة عند أعلامه، نجد قلة في الدراسات التي عنيت بالاتجاهات والشخصيات الأخرى، مع أنني أعتقد أنه يصعب أن نجد مفكراً موسوعيّاً ذا مشروع تجديدي متكامل لا يعرض بصورة ما لقضية السعادة ووسائل تحقيقها.

ومما يؤيد ذلك أن الواقف على النتاج الفكري الضخم والمتنوع لأعلام

---

(١) د. سليمان دنيا: الحقيقة عند الغزالي ص٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٣/١٦١، وانظر: د. رزق الشامي: ابن تيمية مصادره ومنهجه في تحليلها، مجلة معهد المخطوطات العربية مجلد ٣٨ ص٢٠٣، يناير ـ يوليو ١٩٩٤م.

مثل: الغزالي وابن تيمية يجد نصوصا كثيرة ـ بل ربما كتباً مفردة[١] ـ تناولت قضية السعادة من مختلف جوانبها، وكوّنت بمجموعها نسيجاً فكريّاً متناسقاً يستطيع المرء أن يصفه بالنظرية المتكاملة.

وفيما يتعلق بالغزالي على وجه الخصوص نلاحظ أنه جعل من السعادة غاية نهائية للطريق الصوفية، وثمرة للمعرفة بالله، وقد تميز الغزالي عمن سبقه من الصوفية ـ كما يقول الدكتور التفتازاني بأنه «جعل من السعادة نظرية متكاملة ولم يكن مَنْ قبله قد تناولوها بالتفصيل، وإنما تحدثوا عنها من خلال حالي الطمأنينة والرضا»[٢].

ولعل من الشواهد القوية على رأي الدكتور التفتازاني ذلك النص المهم الذي صدَّر به الغزالي كتابه «ميزان العمل»، وأبان فيه عن مقصده وخطته في هذا الكتاب، حيث قال: «لما كانت السعادة التي هي مطلوب الأولين والآخرين لا تنال إلا بالعلم والعمل، وافتقر كل واحد منهما إلى الإحاطة بحقيقته ومقداره ووجب معرفة العلم والتمييز بينه وبين غيره بمعيار، وفرغنا منه وجب معرفة العمل المسعد، والتمييز بينه وبين العمل المشقي، فافتقر ذلك أيضاً إلى ميزان، فأردنا أن نخوض فيه ونبين أن الفتور عن طلب السعادة حماقة، ثم نبيّن العلم وطريق تحصيله، ثم نبيّن العمل المسعد وطريقه، وكل ذلك بطريقة تترقى عن حد طريق التقليد إلى حد الوضوح»[٣].

ويتضح من هذا النص أن الغزالي يحاول أن يقيم بنياناً متسقاً لنظرية متكاملة في السعادة، وتنهض هذه النظرية على فكرة رئيسة قطب رحاها أن السبيل الأوحد لتحصيل السعادة هو العلم والعمل، ثم يتفرع عن تقرير هذا الأصل عدد من المسائل والقضايا التي تشرح المقصود بكل من العلم والعمل شرحاً وافياً، وتميز العلم النافع من الضار، والعمل المسعد من المشقي.

---

(١) ومن كتب الغزالي المعنونة باسم السعادة: ـ كيمياء السعادة، كما يعد كتابه ميزان العمل بأكمله مفرداً لتلك القضية، أما ابن تيمية فلم أجد له كتاباً مستقلاً بعنوان السعادة وإن كان له كلام كثير حولها في العديد من كتبه، كما أن أبرز تلامذته وهو ابن القيم له كتابان في هذا الصدد، وهما مفتاح دار السعادة وطريق الهجرتين وباب السعادتين.

(٢) د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٨١.

(٣) الغزالي: ميزان العمل ص١٧٩.

خامساً: تمثل هذه الدراسة وما أشبهها من دراسات في قضايا الفكر الأخلاقي عند المسلمين ردّاً علمياً موثقاً في وجه الأقاويل التي زعمت خلو تراث المسلمين من فكر أخلاقي ذي قيمة، يتسم بالأصالة والجدة، ولا يكون عالة على الفلسفات الوافدة، يونانية أو فارسية أو هندية، وقد تكررت هذه الأقوال لدى نفر من المستشرقين، حتى صار من المقرر عندهم أن «الأخلاق باعتبارها علماً مستقلاً قائماً بذاته لم يلق الحظوة عند المسلمين»[١]، وأن العرب «لم ينتجوا لا في الجاهلية ولا في الإسلام فكراً أخلاقياً، باستثناء ما ردده بعض فلاسفتهم من آراء في إطار ما نقلوه عن فلاسفة اليونان»[٢].

ولا يخفى ما في هذا الكلام من نزعة متعصبة لا تستند إلى أسس علمية موضوعية، ولا إلى إحاطة صحيحة بتراث المسلمين، وما كتبوه في علم الأخلاق، كما أن تلك النظرة تجعل النموذج الغربي للدراسات الأخلاقي بمثابة المقياس أو الميزان الذي لا بد أن يحاكم إليه كل تراث أخلاقي آخر، وإذا لم تأت تلك الأخلاق وفقاً للنسق الأخلاقي الذي وضعه فلاسفة اليونان فلا تعتبر فلسفة أخلاقية حقيقية، مع أن لكل أمة عقليتها ومنهجها، وعبقريتها وتصوراتها الخاصة بها[٣]، ولعل الكم الهائل من الدراسات التي ظهرت في الحقبة الأخيرة، وتناولت الفكر الأخلاقي عند المسلمين بنظرياته وقضاياه وآراء أعلامه مما يرد بوضوح وحسم على تلك الدعاوى المغرضة.

سادساً: ويبقى سبب أخير من الأسباب التي دفعتنا لدراسة نظرية السعادة عند الغزالي وابن تيمية، وهو تميزهما في الجمع بين النظر والتطبيق، وبين الفكر والعمل في تناولهم لتلك القضية، حيث لم يقتصرا على دراسة السعادة نظرياً،

---

(١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية للمستشرقين مادة: «أخلاق» ١/ ٥٢٤.

(٢) د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ص٨.

(٣) انظر: د. أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص١٣ ـ ٢٣، ود. عبد الحي قابيل: المذاهب الأخلاقية ص٧، ود. عبد الفتاح الفاوي: الأخلاق دراسة فلسفية ص٧، ١٦٧، ود. عبد المقصود عبد الغني: الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام ص٦، ٧، ود. أبو اليزيد العجمي ود. محمد الجليند: دراسات في علم الأخلاق ص١٩٧ ـ ٢٠٤.

وإنما سعيا للوصول إليها سعياً حثيثاً، وسلكا طريقاً طويلاً وشاقاً لنوالها، وقد قصَّ الغزالي رحلته الطويلة للوصول إلى اليقين المؤدي بدوره إلى السعادة في كتابه الشهير «المنقذ من الضلال»، كما نصَّ عدد ممن ترجموا له على هذا الأمر[١]، ومن هؤلاء الفيلسوف المعروف ابن طفيل والذي يقول: «ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة»[٢].

وأما ابن تيمية فقد تحدث في مواضع كثيرة من كتبه عن حالات السعادة والذوق القلبي الرفيع الذي كان يشعر به مقسماً على ذلك فقال: «فإني والله العظيم الذي لا إلٰه إلا هو في نعم من الله ما رأيت مثلها في عمري كله، وقد فتح الله سبحانه من أبواب فضله ونعمته وخزائن جوده ورحمته ما لم يكن بالبال ولا يدور في الخيال»[٣].

كذلك حكى تلميذه الأثير، ووارث علمه ابن القيم طرفاً من أحوال شيخه، وما كان يمر به من حال السعادة الروحية، والرضا، والتحليق في أجواء من السمو والنعيم النفسي، رغم كل ما مرَّ به من محن وابتلاءات شديدة، فقال: «وعلم الله ما رأيت أحداً أطيب عيشاً منه قط، مع ما كان فيه من ضيق العيش وخلاف الرفاهية والنعيم بل ضدها، ومع ما كان فيه من الحبس والتهديد والإرهاق، وهو مع ذلك من أطيب الناس عيشاً، وأشرحهم صدراً، وأقواهم قلباً، وأسرّهم نفساً، تلوح نضرة النعيم على وجهه، وكنا إذا اشتد بنا الخوف وساءت منا الظنون، وضاقت بنا الأرض أتيناه، فما هو إلا أن نراه ونسمع كلامه فيذهب ذلك كله، وينقلب انشراحاً وقوة، ويقيناً وطمأنينة»[٤].

ومع إقرارنا بوجود قدر كبير من الاتفاق في الطرح والتناول بين هذين العَلَمين في نظرتهما إلى قضية السعادة، إلا أن ذلك لم يحل دون وجود خلاف

---

(١) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ١١٨/٣٥، والسبكي: طبقات الشافعية ٢٠٩/٦.

(٢) ابن طفيل: حي بن يقظان ص٧٢، ضمن فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، تأليف وتحقيق: د. عبد الحليم محمود.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٨/ ٣٠، ٣١.

(٤) ابن القيم: الوابل الصيب ص٦٧، وانظر أيضاً: مدارج السالكين ١/ ٤٥٤.

كبير وحقيقي في عدد من المسائل، يرجع في مجمله إلى الاختلاف المنهجي بينهما، كما سنفصِّل ذلك في أثناء البحث إن شاء الله تعالى.

وسوف نحاول أن نلخص العناصر الرئيسة لنظرية السعادة عند الغزالي وابن تيمية عبر تناول أربع مسائل أساسية، نفرد لكل واحدة منها مبحثاً مستقلّاً وتشكل بمجموعها بناء متكاملاً، وهي:

أولاً: مفهوم السعادة.

ثانياً: طبيعة السعادة وأقسامها.

ثالثاً: أسباب تحصيل السعادة.

رابعاً: موانع السعادة.

أولاً: مفهوم السعادة

ولا شك أن المُطالع لما كتب عن السعادة في القديم والحديث يجد كمّاً هائلاً من التعريفات، التي تنوعت فيما بينها تنوّعاً كبيراً، وبدت متأثرة بفلسفة أصحابها، ومذهبهم الفكري، وفكرتهم عن الإنسان، والكون والمبدأ والمصير.

ومن الواضح أن هذا الخلاف حول مفهوم السعادة يمثل ظاهرة قديمة وجدت عند سائر الأمم وشتى الفلسفات، وقد أشار أرسطو إلى اختلاف الآراء في تحديد مفهوم السعادة وطبيعتها، وتباين وجهات النظر بين العوام والحكماء؛ فالبعض يظنون السعادة في اللذة والثروة وما أشبهها من الأمور الظاهرة، بينما يخالفهم آخرون في ذلك، كما أن الشخص الواحد ربما تغير رأيه باختلاف ظروفه؛ فالمريض يرى السعادة في الصحة، والفقير يراها في الثروة، وهكذا يراها كل فرد في الأمر الذي ينقصه، ويحتاج إليه[١].

وفي ظني أنه ليس من المتعذر أن ندرج تلك التعريفات ـ على تنوعها وربما تضاربها ـ في أربعة اتجاهات رئيسية، ظهرت على مدار التاريخ البشري وما زالت موجودة حتى وقتنا هذا، وكل اتجاه منها يركز على تلبية احتياجات جانب واحد من جوانب الكيان الإنساني المتعددة.

وهذه الاتجاهات هي: الاتجاه الروحي، والاتجاه المادي، والاتجاه

---

(١) انظر: أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس الجزء الأول ص١٦٩، ١٧٠، ود. فيصل عون: دراسات في الفلسفة الخلقية ص٦٠، ود. عبد الحميد مدكور: دراسات في علم الأخلاق ص٧٥، ٧٦.

العقلي، وأخيراً الاتجاه المتكامل وهو الاتجاه الإسلامي الذي يرى أن السعادة تتحقق إذا جمع الإنسان بين حياة الروح والبدن والعقل معاً في منظومة واحدة تتسم بالتكامل والتناسق ولا يحيف جانب فيها على آخر(١).

وعلى الرغم من حرص الناس جميعاً على تحصيل السعادة، والظفر بها فقد كثر خطؤهم في تصورها، وتحديد مفهومها، ومعرفة السبيل الموصل إليها، وقد ذكر أبو حامد الغزالي نماذج متعددة من خطأ الناس في فهم حقيقة السعادة، حيث قسمهم إلى أربع فرق(٢):

الفرقة الأولى: زعمت أن غاية الطلب في الدنيا هو قضاء الأوطار، ونيل الشهوات، وإدراك اللذات البهيمية من منكح ومطعم وملبس. وهؤلاء عبيد اللذة يعبدونها ويطلبونها، ويعتقدون أن نيلها غاية السعادات.

الفرقة الثانية: رأت أن غاية السعادات هي الغلبة والاستيلاء، والقتل والسبي والأسر، وهؤلاء قنعوا بأن يكونوا بمنزلة السباع، بل أخس.

الفرقة الثالثة: رأت أن غاية السعادات كثرة المال، واتساع اليسار؛ لأن المال هو آلة قضاء الشهوات كلها، وبه يحصل للإنسان الاقتدار على قضاء الأوطار، وهؤلاء همتهم جمع المال، واستكثار الضياع والعقار، والخيل المسوَّمة والأنعام والحرث، وكنز الدنانير تحت الأرض.

الفرقة الرابعة: ترقت عن جهالة هؤلاء وتعاقلت، وزعمت أن أعظم السعادات في اتساع الجاه والصيت، وانتشار الذكر وكثرة الأتباع، ونفوذ الأمر المطاع، فتراها لا همّ لها إلا المراءاة، وصرف أنظار الناس إليها.

ولا شك أن الفِرَق السابقة كلها مخطئة كل الخطأ، ومجانبة للصواب في تصورها للسعادة، حيث قصرتها على اللذات الدنيوية على تنوعها، وأغفلت أنواعاً أرقى من السعادة، وإذا ما بحثنا عن المفهوم الصحيح للسعادة عند الغزالي، فسوف نجده ينبه إلى أن معرفة الأشياء لا تتوقف على الظفر بحدودها، ووجدان جنسها وفصلها؛ لأن «إعطاء الحدود صعب عسر على الأذهان، نعم

---

(١) انظر: مقداد يلجن: الاتجاه الأخلاقي في الإسلام ص٥٧ ـ ٦٣، وطريق السعادة ص١٣ ـ ٢٠.

(٢) انظر: الغزالي: مشكاة الأنوار ص٨٥.

يستدل على وجوده وحقيقته بآثاره»[١].

ومع الإقرار بهذه الصعوبة في وضع تعريف دقيق ومحكم لمصطلح كالسعادة فإن القارئ لمؤلفات الغزالي يجد أنه قد عرض لتعريف السعادة بأكثر من تعريف، واختلف الأمر باختلاف الكتاب وموقعه من فكر الرجل وتطوره، وهل هو مما وضع لمخاطبة العوام، أم أنه من الكتب المضنون بها على غير أهلها، وإن كنا نلحظ هذا التفاوت في الكتاب الواحد أحياناً، مثل كتاب «ميزان العمل».

وأعتقد أنه يمكننا تقسيم التعريفات التي ساقها الغزالي في تحديد معنى السعادة إلى أربعة أنواع، تتفاوت فيما بينها في المشرب، والاتجاه الفكري المنبثقة منه:

النوع الأول: تعريف وعظي تهذيبي، يركز على الجانب الأخلاقي وإصلاح النفس، ويلح على الانطلاق من الرؤية الشرعية المستندة إلى نصوص الكتاب والسُّنَّة، ويصلح للعوام وغيرهم، وقد نصَّ الغزالي على أن من طلب السعادة من غير طريق النبوة فقد أخطأ الطريق[٢]، وأنه ليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به[٣]، كما أن السعادة لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه، وكل من طلبها «من غير حضرة النبوة، فقد أخطأ الطريق، ويكون عمله كالدينار البهرج، فيظن في نفسه أنه غني، وهو مفلس في القيامة»[٤].

ومن نماذج تعريف السعادة وفقاً لهذا المفهوم أنها «كمال النفس بالتزكية والتحلية»[٥]، وغايتها لقاء الله والوصول إلى السعادة الأخروية الأبدية، والتي يراد بها «بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل، وبالجملة كل ما يتصوّر أن يكون مطلوبَ طالبٍ، ومرغوبَ راغبٍ، وذلك أبد الآباد، وعلى وجه لا تنقصه تصرم الأحقاب والآجال»[٦].

---

(١) الغزالي: معارج القدس ص١٣٠.
(٢) الغزالي: كيمياء السعادة ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي ص٤٤٧، ٤٤٨.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٣١.
(٤) الغزالي: كيمياء السعادة ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي ص٤٤٧.
(٥) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٣٦.
(٦) الغزالي: ميزان العمل ص١٨٠، وانظر أيضاً: ص٢٩٤.

النوع الثاني: تعريف عقلي يركز على الجانب المعرفي، ويبدو متأثراً أشد التأثر بالفلسفة اليونانية، والنزعة الأرسطية منها على وجه الخصوص، ومن المعروف أن أرسطو قد نهض بتأسيس نظرية في السعادة وصفت لدى البعض بأنها أهم نظرية للسعادة عرفها تاريخ التفكير الأخلاقي منذ عهد اليونان، وقد ركَّز في تصوره للسعادة على طبيعة الإنسان، وهو الحيوان الناطق، وربط السعادة بتحقيق الإنسان للعمل الخاص والجوهري الذي يميزه عما سواه من الكائنات، والذي يتحقق به كماله وهو العمل العقلي، ومن ثم عرَّف السعادة بأنها اللذة الناشئة من تحصيل الفعل المقوم لطبيعته[(١)].

وأما الغزالي فقد قرر في البداية أصلاً عاماً يبدو الأثر الأرسطي واضحاً فيه، وهو «أن سعادة كل شيء ولذته وراحته في وصوله إلى كماله الخاص به»، ثم بنى على ذلك نتيجة مهمة وهي أن «الكمال الخاص بالإنسان هو إدراك حقيقة العقليات، على ما هي عليه، دون المتوهمات والحسيات التي يشاركه الحيوانات فيها»[(٢)].

وثمة سبيل للإنسان أن يكسب «سعادة أبدية بأن يخرج القوة العقلية من القوة إلى الفعل، لينتقش فيها الوجود كله على ترتيبه»[(٣)]، وما من نفس إلا وهي متعطشة بالفطرة لتحصيل الكمال الآنف الذكر، ومستعدة له، وإنما يصرفها عنه اشتغالها بشهوات البدن، وعوارضه المختلفة، أما إذ تمكن الإنسان من كسر الشهوة، وخلص العقل عن رقها واستعبادها إياه «وأكب بالتفكر والنظر على مطالعة ملكوت السمٰوات والأرض، بل على مطالعة نفسه وما خلق فيها من العجائب، فقد وصل إلى كماله الخاص، وقد سعد في الدنيا، إذ لا معنى للسعادة إلا نيل النفس كمالها الممكن لها»[(٤)].

---

(١) انظر: أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس الجزء الأول ص١٨٤، ١٨٥، ود. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ص٦٥، ٦٦، ود. عبد الحي قابيل: المذاهب الأخلاقية ص١٣٧، ود. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية ص١٤٤، ١٤٥، ود. فيصل عون: دراسات في الفلسفة الخلقية ص٦٠، ٦١، ود. عبد الحميد مدكور: دراسات في علم الأخلاق ص٧٧، ٧٨.

(٢) الغزالي: ميزان العمل ص١٩٥، ١٩٦.

(٣) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٢٤٩.

(٤) الغزالي: ميزان العمل ص١٩٦.

النوع الثالث: وهناك نوع ثالث من التعريفات يظهر فيه جلياً تأثر الغزالي الشديد بالفلسفة الأفلوطينية، ونظريتها الشهيرة في الفيض، وتلقي العلوم والمعارف عبر الاتصال بالعقل الفعال، كما يبدو الغزالي في هذا التعريف متأثراً بابن سينا، ومفهومه للسعادة، بل لا نبالغ إذا قلنا: إن تعريفه هذا يكاد أن يكون نقلاً حرفياً من كتاب «النجاة» لابن سينا(١).

وقد عرَّف الغزالي السعادة وفقاً لهذا المفهوم في أكثر من مؤلف له، حيث ذكر في أحد كتبه أن «سعادة النفس وكمالها أن تنتقش بحقائق الأمور الإلـٰهية وتتحد بها حتى كأنها هي»(٢)، وفي مصنف آخر أشار إلى أن «سعادة النفس وكمال جوهرها أن تكون مولية وجهها شطر الحق، معرضة عن الحواس منخرطة في سلك القدس، مستديمة لشروق نور الحق في سرها، فكل ما يكون مانعاً من ذلك يكون حاطاً لها عن درجتها، وبقدر ما تعرض عن حضرة الجلال والالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات تعرض عنها الأنوار الإلـٰهية، وكلما كانت أدرب بالمعقولات كانت إلى السعادة أقرب»(٣).

ووفقاً لهذا التصور تتجلى سعادة النفس وكمالها في أن تصير «عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل، والنظام المعقول في الكل، والخير الفائض في الكل... حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله، فينقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله، مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والجمال المطلق ومتحداً به، ومنتقشاً بمثاله وهيئته، ومنخرطاً في سلكه، وصائراً من جوهره»(٤).

والوصول إلى تلك المرتبة لا يتسنى لأي أحد في رأي الغزالي إلا من قام بتطهير النفس عن هيئات ردية، تقتضيها الشهوة والغضب، وذلك بالمجاهدة والعمل(٥)، وإذا نال الإنسان هذا الكمال التحق في القرب من الله بأفق

---

(١) انظر: الغزالي: معارج القدس ص١٤٩، وابن سينا: كتاب النجاة ص٣٢٨، تحقيق: د. ماجد فخري، ود. سليمان دنيا: الحقيقة عند الغزالي ص٣٤٩.

(٢) الغزالي: ميزان العمل ص٢٢١، وانظر: د. فيصل عون: دراسات في الفلسفة الخلقية ص٢٨٣.

(٣) الغزالي: معارج القدس ص٨٧، ٨٨.

(٤) الغزالي: معارج القدس ص١٤٩، وقارن بما ذكره ابن سينا في كتاب النجاة ص٣٢٨.

(٥) الغزالي: ميزان العمل ص٢٢١.

الملائكة، وفي ذلك تحقق لسعادته[١].

وأظن أنه لا يخفى مدى تأثر هذا المفهوم بالفلسفة الأفلوطينية، سواء في المعاني أو الألفاظ، ومما يؤكد ذلك المنهج الذي رسمه الغزالي لكيفية انتقاش حقائق العلوم في النفس، وأن ذلك يحصل إما بمحاولة الوصول العقلي لتلك الحقائق، وإما بطريق آخر وهو تلقيها من الخارج بطريق الفيض من اللوح المحفوظ ونفوس الملائكة[٢]، لكن هذا التلقي متوقف على التخلي عن المادة إذ هي المانع من انطباع حقائق العلوم في النفس[٣].

النوع الرابع: وآخر ما نذكره من تعريفات السعادة عند الغزالي تعريف صوفي النزعة، حكاه عن رجل وصفه بأنه مقدم من متبوعي الصوفية، صرح «بأن السالك إلى الله تعالى يرى الجنة وهو في الدنيا، والفردوس الأعلى معه في قلبه، إن أمكنه الوصول إليه، وإنما الوصول إليه بالتجرد عن علائق الدنيا والإكباب بجملة همَّته على التفكر في الأمور الإلـٰهية، حتى ينكشف له بالإلهام الإلـٰهي جليها، وذلك عند تصفية نفسه عن هذه الكدورات والوصول إلى ذلك هو السعادة»[٤].

ونفهم من التعريف السابق أن الوسيلة لتحقق هذا الإلهام الإلـٰهي وانكشافه للنفس تقوم على نوع من المجاهدة، ورياضة النفس، والتجرد عن علائق الدنيا، مع توجيه الجهد كله للتفكر في الأمور الإلـٰهية، ومن ثم تنهال المعرفة على قلب العبد بطريق الكشف والإلهام.

وهذا النهج للوصول إلى المعرفة هو طريق الصوفية الذي رجحه الغزالي على غيره، وهو يعتمد على «تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف

---

(١) الغزالي: معارج القدس ص١٠٠.
(٢) الغزالي: ميزان العمل ص٢٢٦.
(٣) الغزالي: معارج القدس ص٨٧.
(٤) الغزالي: معارج القدس ص١٩٦، ١٩٧.

له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلـٰهية»[١]، ومن شروط الوصول أيضاً لهذه المرتبة الرفيعة عند الغزالي «قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله»[٢].

وبعد أن سقنا هذه النماذج من تعريفات السعادة لدى الغزالي يبقى لنا أن نتساءل عن السبب في هذا التنوع الواضح، والذي يضرب بسهم في أكثر من اتجاه فكري؟

وفي ظني أن فكرة تقسيم الناس إلى طبقات ما بين عوام، وخواص، وخواص الخواص، تعد من الأفكار المحورية في تفكير الغزالي، ولا شك أنها قد أثرت بوضوح على تناوله لكثير من القضايا، ومنها هذه القضية، ومن ثم جاءت تعريفاته لتناسب الجميع على اختلاف مستوياتهم الفكرية.

ومن الواجب علينا أيضاً ألا ننسى التطورات الفكرية المختلفة التي مرت بها شخصية الغزالي، وجعلت من تفكيره وشخصيته نسيجاً غير عادي يجمع بين عدة عقليات ومشارب في إهاب واحد؛ فالغزالي هو المتكلم الأشعري، والفقيه الشافعي، والفيلسوف المتعمق، والصوفي الزاهد، ومن غير المستبعد أن تترك كل عقلية من تلك العقليات بصمة ما على نظرته للسعادة وتصوره لحقيقتها.

وإذا ما انتقلنا إلى تعريف السعادة عند ابن تيمية، فسوف نجد أن الأمر مختلف بدرجة كبيرة عما كان عليه الحال عند الغزالي، إذ لا نكاد نجد لديه اهتماماً، أو عناية كبيرة بوضع تعريفات للسعادة بطريقة الحد المستوفي لشروط التعريف المعتادة، وكل ما نجده لدى الرجل هو بعض التعريفات العامة، التي ذكرها في سياق ردوده على الفلاسفة أو المتكلمين، ومن ذلك تعريفه للسعادة بأنها «كمال البهجة، والسرور، واللذة»[٣]، أو أنها «حصول اللذة»[٤]، أو أنها «اللذة والبهجة والسرور الذي يحصل للنفس بما تعلمه من المعارف»[٥].

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ٣/ ١٩.
(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٢٥.
(٣) ابن تيمية: الصفدية ٢/ ٢٦٦.
(٤) ابن تيمية: الفتاوى ١١/ ٣٤٨.
(٥) ابن تيمية: الصفدية ٢/ ٢٦٠.

وأعتقد أنه يمكننا تعليل هذا الأمر إذا وضعنا نصب أعيننا موقف ابن تيمية العام من المنطق الأرسطي، ولا سيما قضية الحد والتعريف، وماذا يراد بهما وشروط صوغهما عند المناطقة.

ومن المعروف عن ابن تيمية انتقاده الشديد لتصور المناطقة للحد، وما ذهبوا إليه من القول بأن التصورات لا تنال إلا به، وأنه يحصل بالحد معرفة حقيقة المحدود في الخارج، كما اشترطوا أن يكون الحد بالصفات الذاتية(١)، بينما الصواب عنده أن المقصود بالحد هو تمييز المحدود عن غيره، ومقصوده تفصيل ما دل عليه الاسم، سواء أكان الحد بالحقيقة أو بالاسم، وهذا الحد يحصل بالعُرف المطابق للمحدود في العموم والخصوص بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمه(٢).

ومقارنة بهذه القلة في تعريفات السعادة عند ابن تيمية بطريقة الحد نلاحظ أن له كلاماً كثيراً في نقد المفاهيم المختلفة للسعادة، ولا سيما المفهوم الفلسفي، كما نجد لديه استفاضة وتوسعاً كبيرين في ذكر الأسباب الموصلة إليها، والتي تدور حول محور أساسي، هو الإيمان بالله ورسوله، والعمل الصالح، وفي ظني أن عرض نماذج من نقد ابن تيمية للتصور الفلسفي عن السعادة يمكن أن تعيننا بصورة كبيرة على توضيح المفهوم الذي ارتضاه للسعادة وإن لم يصغه في صورة تعريف جامع مانع، يسير على طريقة التعريف التقليدية.

وقد عرض ابن تيمية لمفهوم السعادة عند الفلاسفة في العديد من كتبه، وخلص إلى أن سعادة النفس عندهم في أن تصير عالماً معقولاً، مطابقاً للعالم الموجود، أو أن تعلم الوجود على ما هو عليه(٣)، وهذا المفهوم الفلسفي للسعادة يشتمل في رأيه على عدد من المآخذ، وأوجه النقد، لعل من أبرزها ما يلي:

---

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٩/ ٢٧٠، والصفدية ٢/ ٢٩٥، والرد على المنطقيين ص٧، ود. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٨٧، ٢٠٢، ٢٠٣، ود. محمد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ص١٧٦ ـ ١٧٩، ود. عفاف الغمري: المنطق عند ابن تيمية ص١٠٩.

(٢) انظر: ابن تيمية: الصفدية ٢/ ٢٩٥.

(٣) انظر: ابن تيمية: منهاج السُنَّة النبوية ١/ ٢٦٣، والإيمان الأوسط ١/ ١٥١، والنبوات ١/ ٨٤، والصفدية ٢/ ٢٦٦، والرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق ص١٩٢ ـ ١٩٤، ١٩٨، ٢٠٩.

أولاً: المبالغة في تضخيم الجانب العلمي والمعرفي، وتصور كمال الإنسان في مجرد العلم بالوجود على ما هو عليه، مع أن السعادة ليست نفس العلم ولا تحصل بمجرد الإدراك والمعرفة، وصحيح أن العلم شرط أساسي فيها لكنه ليس الشرط الوحيد، ويضاف لذلك أن العلم متوقف على طبيعة المعلوم، فإذا كان المعلوم محبوباً تكمل النفس بحبه كان العلم به كذلك، وإن كان مكروهاً كان العلم به لحذره ودفع ضرره؛ كالعلم بما يضر الإنسان من شياطين الإنس والجن، فلم يكن المقصود نفس العلم، بل المعلوم(١).

ثانياً: من الملاحظ أن العلم الذي جعله الفلاسفة شرطاً لتحقق السعادة أو الكمال الإنساني هو العلم بالوجود المطلق، أو بالموجودات الباقية، أو بواجب الوجود، وهو يؤول في نهاية الأمر إلى العلم بالكليات، أو الوجود المطلق الكلي، والإشكال الحقيقي هو أن هذا الوجود المطلق لا يكون مطلقاً إلا في الأذهان، وليس في الأعيان(٢)، بما يعني أن «العلوم العقلية الإلـٰهية التي يجعلونها غاية كمال الإنسان، وبها ينال كمال السعادة غاية معلوماتها أمور مطلقة كليات لا توجد إلا في الأذهان لا في الأعيان؛ كالعلم بالعدد المجرد عن المعدودات»(٣).

ومن أوجه النقص الخطيرة في التصور الفلسفي للسعادة والمتأثر بالفكر اليوناني إهماله الشديد للمعارف المستقاة من مشكاة الأنبياء، ويقصد ابن تيمية بذلك «العلوم العقلية التي بيَّنها الرسل للناس بالبراهين العقلية في أمر معرفة الرب وتوحيده، ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوات والمعاد، وما جاءوا به من مصالح الأعمال التي تورث السعادة في الآخرة، فإن كثيراً من ذلك قد بيَّنه الرسل بالأدلة العقلية، فهذه العقليات الدينية الشرعية الإلـٰهية هي التي لم يشموا رائحتها، ولا في علومهم ما يدل عليها»(٤).

وبهذا المفهوم يظهر خطأ من ظن من المتكلمين والفلاسفة أن دلالة الكتاب

---

(١) انظر: ابن تيمية: النبوات ١/ ٨٤، ومنهاج السُّنَّة النبوية ١/ ٢٦٣.

(٢) انظر: ابن تيمية: الصفدية ٢/ ٢٣٣.

(٣) ابن تيمية: والرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق ص١٩٤.

(٤) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٣٩٤.

والسُّنَّة إنما هي بطريق الخبر المجرد فحسب، مع أن النصوص الشرعية حافلة بالأدلة العقلية المتنوعة التي يحتاج إليها في العلم، ومن ذلك الأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه، وهي من قبيل الأقيسة العقلية سواء كانت قياس شمول، أو قياس تمثيل(١).

ثالثاً: ومن المآخذ الأخرى على التصور الفلسفي للسعادة إهمال القوة العملية في الإنسان وتعظيم القوة العلمية، حتى إن الأعمال التعبدية على تنوعها صارت عند بعضهم لا تقصد لأهميتها في نفسها، وإنما تطلب لكونها وسيلة لتهذيب النفس كي تتأهل للحصول على المعرفة(٢).

ووجه الخلل في هذا التصور أن العلم والمعرفة مهما بلغت أهميتهما فلا يكفيان لتحقيق السعادة، ولا بد من اقتران ذلك بالعمل الصالح، ومهما كملت القوة العلمية فلا بد معها من القوة العملية، ولو «قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم كما زعموه، مع أنه قول باطل فإن النفس لها قوتان: قوة علمية نظرية وقوة إرادية عملية، فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته، وعبادته تجمع محبته والذل له، فلا تكمل نفس فقط إلا بعبادة الله وحده لا شريك له، والعبادة تجمع معرفته ومحبتة والعبودية له»(٣).

وينتهي ابن تيمية بعد كل ما ذكره من نقد لمفهوم السعادة عن الفلاسفة إلى حقيقة أساسية وهي أن «الاقتصار على ما ذكروه لا تحصل به السعادة التي هي كمال الإنسان، ولكنه من الأمور المعتبرة فيها»(٤).

ومن إنصاف الرجل وموضوعيته أنه لا ينفي وجود أي نوع من الصحة أو الفائدة فيما قالوه، وإنما يؤكد على قصور فلسفتهم عن حصول السعادة والكمال بها، «وما عندهم إذا أخذ منه الحق، وترك الباطل كان جزءاً من الأجزاء

---

(١) انظر: ابن تيمية: درء التعارض ١/ ١٩.

(٢) انظر: ابن تيمية: الإيمان الأوسط ١/ ١٩٨، ومجموع الفتاوى ٩/ ١٣٦، والصفدية ٢/ ٢٦٦، والرد على الشاذلي ص٥٨، ١٩٢، ١٩٣، ٢٠٩، ود. مصطفى حلمي: الأخلاق بين الفلسفة وعلماء الإسلام ص١١٠.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٩/ ١٣٦.

(٤) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٤٣٧.

المحصلة للسعادة، وفيه أمور كثيرة باطلة، وأمور هي حق، لكن ليس مما تحصل به السعادة والكمال»[١]، ونفهم من هذا النقد أن ابن تيمية يرى أن تصور الفلاسفة اليونان ومن حذا حذوهم من الفلاسفة الإسلاميين للأخلاق فيه من الثغرات، وعليه من المآخذ ما يجعل منه تصوراً ناقصاً، بل عاجزاً عن تحقيق الكمال الإنساني، ومن ثم الوصول إلى السعادة الإنسانية الحقيقية سواء في الدنيا أو في الآخرة[٢].

ومما يؤيد الحقيقة السابقة أن من تأمل ما في فكرهم من الحكمة النظرية أو العملية يدرك أن ما «ذكره المتفلسفة من الحكمة العملية ليس فيها من الأعمال ما تسعد به النفوس وتنجو من العذاب، كما أن ما ذكروه من الحكمة النظرية ليس فيها الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، فليس عندهم من العلم ما تهتدي به النفوس، ولا من الأخلاق ما هو دين حق؛ ولهذا لم يكونوا داخلين في أهل السعادة في الآخرة»[٣].

وإذا كان النقد السابق من ابن تيمية قد تركز على المفهوم الأرسطي للسعادة والذي يطمح إلى أن تصير النفس عالماً معقولاً مطابقاً للعالم الموجود، فإنه لم يغفل نقد المفهوم الأفلوطيني للسعادة، والذي يلح على فكرة الاتصال بالعقل الفعال، وتلقي العلوم والمعارف منه.

وقد هاجم ابن تيمية هذا المفهوم من أساسه، ووصف قولهم بحصول العلم عن طريق الفيض من العقل الفعال عند استعداد النفس لقبول الفيض بأنه من «الخرافات التي لا دليل عليها»[٤]، وأما زعم بعضهم أن العقل الفعال هو جبريل - كما يدعي ذلك بعض الفلاسفة الإسلاميين - وأن كل ما يحصل في عالم العناصر من الصور الجسمانية وكمالاتها فهو من فيضه وبسببه «فهو من أبطل الباطل»[٥]، كما أنه «مما عُرف فساده بالدلائل العقلية، بل الضرورة من دين

---

(١) المصدر السابق ص٤٣٧.
(٢) انظر: د. محمد عبد الله عفيفي: النظرية الخلقية عند ابن تيمية ص٤٥.
(٣) ابن تيمية: الجواب الصحيح ٦/ ٣٢.
(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/ ٣٥.
(٥) المصدر السابق ٤/ ٣٥، وانظر: ١٠/ ٣٩٨.

الرسول»(١). فوصف جبريل الذي جاءت به نصوص الشرع يتعارض تمام التعارض مع فكرة العقل الفعال، وتصور الفلاسفة له.

كذلك انتقد ابن تيمية بشدة خطأ هذا الفريق في فهم حقيقة العبادة والمقصود منها، حيث ظنوا أن «المقصود بها تهذيب أخلاق النفوس وتعديلها لتستعد بذلك للعلم، وليست هي مقصودة في نفسها»(٢)، وبذلك تحولت العبادة عندهم إلى وسيلة لتهذيب النفس، كي تتهيأ للاتصال بالعقل الفعال، وتلقي العلوم منه.

وفي ختام استعراضنا لمفهوم السعادة عند ابن تيمية نستطيع أن نقول: إنه رفض اقتصارها على الجانب العلمي المعرفي وحده، كما رفض اعتبارها نوعاً من الاتصال بالعقل الفعال الذي تتلقى منه العلوم والمعارف، وأما السعادة الحقيقية عنده ـ وهي تشمل سعادة الدنيا والآخرة ـ فتتمثل في الإيمان بالله تعالى وتوحيده، وما يستلزمه ذلك من الإيمان بالرسل، واليوم الآخر، والعمل الصالح، وقد عبَّر عن هذا المفهوم في عبارة موجزة فقال: «أصل السعادة وأصل النجاة من العذاب هو توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له، والإيمان برسله واليوم الآخر، والعمل الصالح»(٣).

---

(١) المصدر السابق ٩/ ١٠٥.

(٢) ابن تيمية: الجواب الصحيح ٦/ ٢٣.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٩/ ٣٤.

ثانياً: طبيعة السعادة وأقسامها

ولا شك أن السعادة من خلال مفهومها الذي تقدم معنا سابقاً ليست شيئاً واحداً، لا تفاوت أو تنوع فيه، وإنما هي لمن ينعم النظر في حقيقتها معنى واسع، ذو جوانب عديدة، تتنوع بحسب الجهة التي ينظر إليها، وفي ظني أن جانباً كبيراً من هذا التنوع في طبيعة السعادة وأقسامها يرجع إلى الازدواج العجيب والتنوع الفريد في طبيعة المخلوق الأكثر بحثاً عنها وسعياً لتحقيقها وهو الإنسان.

فهذا الإنسان في أصل خلقته كائن مركب من أجزاء، أو أخلاط شتى، كما أخبر الله سبحانه عن ذلك فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ﴾ [الإنسان: ٢]، والأمشاج كما يقول المفسرون هي الأخلاط. والمشج والمشيج: الشيء الخليط بعضه في بعض(١)، ولا شك أن هذا التركيب يجعل الإنسان ذا احتياج دائم إلى ما يلبي حاجات بدنه وحاجات روحه، ومطالب دنياه ومطالب آخرته، وحاجاته كفرد مستقل، ثم حاجاته كعضو في جماعة كبيرة، ومن خلال هذا المزيج الإنساني الفريد تتنوع السعادة ما بين سعادة بدنية وروحية، وسعادة معنوية وحسية، وسعادة دنيوية وأخروية، وسعادة فردية وجماعية، وسعادة للخواص وأخرى للعوام.

وقد ثارت قضايا عديدة حول طبيعة السعادة وكنهها، كما تفاوتت الأنظار

---

(١) انظر: الطبري: جامع البيان ٨٨/٢٤، والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٠٧/١٩، وابن كثير: تفسير القرآن العظيم ٢٨٥/٨.

في تعداد أقسامها وأنواعها، وسوف نحاول فيما يلي أن نختار عدداً من أبرز القضايا المتعلقة بهذا الأمر، والتي تناولها كل من الغزالي وابن تيمية واختلفت آراؤهم حولها اختلافاً واضحاً.

١ ـ السعادة بين الخواص والعوام:

ونعني بهذه المسألة البحث عن إمكانية تحقق السعادة، وهل يعتبر ذلك أمراً عسير المنال، ومقصوراً على الثلة القليلة من الخواص، أم أنه أمر يسير ومتاح لشتى المكلفين، ولا بد أن نقرر ابتداء أنه لا خلاف على أن السعادة لها شروط وأسباب، من حصَّلها واستكملها تحقَّقت له، ومن لم يأت بها فلا يمكن أن يتذوَّق طعم السعادة، لكن يبقى الإشكال الأساسي الذي يعنينا النظر فيه الآن، وهو: هل تحقيق هذه الشروط متاح للجميع، أم أنها من الصعوبة والعسر، بحيث لا يستطيعها سوى الخواص وحدهم.

ولا شك أن السعادة وفقاً للمفهوم الإسلامي ممكنة التحقيق، وليست فكرة خيالية، أو حلماً مثاليّاً بعيد المنال، لا يبلغه سوى الثلة المصطفاة من البشر، وإنما هي متاحة للجميع طالما حققوا شروطها.

والتصور الإسلامي للسعادة يختلف بهذا عن بعض الفلسفات الأخلاقية الأخرى التي تدور حول مُثُل أعلى لا يصل إليه سوى الصفوة الممتازة من البشر، «أما الأخلاق الإسلامية فقد عنيت بالبشر جميعاً، وبالتالي وسَّعت من مفهوم المَثَل الأعلى بحيث شمل الناس جميعاً، كل في إمكانه أن يدرك جانباً منه، بحسب قدرته وإمكانياته التي فطره الله عليها»[(١)].

فإذا ما انتقلنا إلى موقف الغزالي من تلك القضية، فلا شك أن المتأمل لكتاباته المختلفة يجد أن مسألة تقسيم الناس إلى طبقات مختلفة من الأفكار الأساسية في منهجه، وقد برزت في سياق تناوله لقضايا كثيرة في مجال العبادات، والأخلاق، والنظرة إلى العلوم المختلفة، ومن ذلك الصوم والحج والتوكل، والتوحيد والإيمان، وتعلم علم الكلام[(٢)]، بل إن هناك كتباً بأكملها

---

(١) د. عبد الحي قابيل: المذاهب الأخلاقية ص١٩٣.

(٢) وعلى سبيل المثال انظر: إحياء علوم الدين ١/٢٣، ٣٦، ١٢٠، ٣/١٠٥، ٣٢٥، وإلجام العوام عن علم الكلام ضمن مجموعة الرسائل ص٣٣٣ ٣٣٧، ومشكاة الأنوار ص٤١.

ألفت للخواص، وهي الكتب المضنون بها على غير أهلها.

وفيما يتعلق بقضية السعادة على وجه الخصوص نلاحظ أنها بالمفهوم الأخلاقي لدى الغزالي ليست وقفاً على الخواص، فالسعادة يراد بها «كمال النفس بالتزكية والتحلية»[(١)]، وذلك أمر ممكن تحصيله.

لكن إذا تأملنا في حقيقة السعادة عنده بمفهومها الفلسفي، فسوف نلاحظ أن شروط تحققها ليست متاحة لكل أحد، بل هي قاصرة على الصفوة والخواص وحدهم، إذ يقصد بها أن تنتقش النفس «بحقائق الأمور الإلٰهية وتتحد بها حتى كأنها هي»[(٢)].

ويرتب الغزالي على هذا المفهوم الأفلوطيني للسعادة أن الهمم البشرية متفاوتة تفاوتاً كبيراً بحسب ما يفاض عليها من النفس الكلية، فهمم العلماء والملوك من أول الفيض الصادر عن النفس الكلية، ثم كلما تباعد الفيض عن النفس الكلية رذلت الهمم، كما رذل الحيوان لأنه بعد الإنسان في الفيض[(٣)].

ولا يقتصر التفاوت بين العوام والخواص في السعادة لدى الغزالي على حال الدنيا فحسب، بل ثمة تفاوت واضح في السعادة الأخروية الأبدية أيضاً، ويرجع هذا التفاوت إلى أن «نعيم الجنة بقدر حب الله تعالى، وحب الله تعالى بقدر معرفته؛ فأصل السعادات هي المعرفة التي عبَّر الشرع عنها بالإيمان»[(٤)].

وفي كتابه «معارج القدس» يفسر الغزالي هذا التفاوت في السعادة والشقاوة الأخروية تفسيراً فلسفيّاً مبنيّاً على تفاوت النفوس في هذه الدنيا في القدر الذي حصَّلته من العلم والمعرفة[(٥)]، وبناء على هذا التفاوت نجد أن الغزالي يذهب إلى أن قرار العوام في الآخرة هو درجات الجنة، أما قرار الخواص فهو الحضرة الإلٰهية ومشاهدة الجلال والجمال[(٦)]؛ فالأبرار في الآخرة «يرتعون في البساتين،

---

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٣٦.

(٢) الغزالي: ميزان العمل ص٢٢١.

(٣) الغزالي: مجموع الرسائل ص٤٤٩.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٣١٤.

(٥) الغزالي: معارج القدس ص١٥١ ـ ١٥٣.

(٦) الغزالي: كيمياء السعادة، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي ص٤٤٩.

ويتنعمون في الجنان مع الحور العين والولدان، والمقربون ملازمون للحضرة عاكفون بطرفهم عليها، يستحقرون نعيم الجنان بالإضافة إلى ذرة منها، فقوم بقضاء شهوة البطن والفرج مشغولون، وللمجالسة أقوام آخرون»[١].

والعلة في اختلاف المصير الأخروي ترجع إلى اختلاف نوع المحبة التي شغلت المكلف في دنياه، وهاهنا يتفاوت الناس تفاوتاً كبيراً؛ فمن كان رجاؤه في الدنيا لنعيم الجنة والحور العين والقصور مُكِّن من الجنة ليتبوأ منها حيث يشاء، فيلعب مع الولدان ويتمتع بالنسوان، فهناك تنتهي لذته في الآخرة لأنه إنما يعطى كل إنسان في المحبة ما تشتهيه نفسه وتلذ عينه، وأما النوع الآخر فهو من كان مقصده رب الدار ومالك الملك، ولم يغلب عليه إلا حبه بالإخلاص والصدق، وهذا ينزله الله سبحانه في مقعد صدق عند مليك مقتدر[٢].

ويبقى إضافة لما سبق عامل آخر يؤكد فكرة التفاوت بين العوام والخواص عند الغزالي، وهو أن علوم المكاشفة، والتي تُعدُّ شرطاً أساسيّاً لبلوغ السعادة، مما لا يجوز أن يودع في الكتب، بل تظل حكراً على الخواص فحسب، والغزالي هو الذي كان يستشهد بقول القائل[٣]:

إني لأكتم من علمي جواهِرَه ... كي لا يرى الحقَّ ذو جهل فيفتتنا
وقد تقدم في هذا أبو حسن ... إلى الحسين وأوصى قبله الحسنا
يا رُبَّ جوهرِ علمٍ لو أبوح به ... لقيل لي: أنت ممَّن يَعبدُ الوثنا
ولاستحلَّ رجالٌ مسلمون دمي ... يرونَ أقبحَ ما يأتونه حسناً

وأما موقف ابن تيمية من هذه القضية، فمن الواضح أنه يقر ابتداءً بفكرة التفاضل بين البشر واختلاف مراتبهم، لكن مرجع هذا التفاضل هو التقوى والدين والعلم، وهي أمور متاحة لكافة البشر، ومن ثم فإن «الفضل الحقيقي هو اتباع ما بعث الله به محمداً ﷺ من الإيمان والعلم باطناً وظاهراً، فكل من كان فيه أمكن كان أفضل»[٤].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٣٣٤.
(٢) المصدر السابق ٤/ ٣٣٤.
(٣) الغزالي: منهاج العابدين ص٥٠.
(٤) ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم ص١٤٥.

ويترتب على هذا المعيار حقيقة أخرى في غاية الأهمية وهي: أن التفضيل في الإسلام مرده إلى الأسماء المحمودة شرعاً، والتي جاء التنصيص عليها في الكتاب والسُّنَّة، مثل: «الإسلام والإيمان، والبر والتقوى، والعلم والعمل الصالح والإحسان، ونحو ذلك، لا بمجرد كون الإنسان عربيّاً أو عجميّاً أو أسود أو أبيض، ولا بكونه قرويّاً أو بدويّاً»[(١)].

وبهذا الاعتبار تتأكد فكرة التفاضل بين المؤمنين بحسب ما لديهم من إيمان، وإذا كان أولياء الله ﷻ هم المؤمنون المتقون، والناس يتفاضلون في الإيمان والتقوى، فهم متفاضلون في ولاية الله بحسب ذلك، ويسوق ابن تيمية عدداً من النصوص الشرعية الدالة على ثبوت التفاضل بين الأنبياء بعضهم البعض، وبين آحاد المؤمنين، وبين الأعمال الصالحة المتنوعة[(٢)]، ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَـٰتَلَ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَـٰتَلُوا۟﴾ [الحديد: ١٠]، وفي «صحيح مسلم» عن أبي هريرة ؓ؛ أن النبي ﷺ قال: «**المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف**»[(٣)].

ولا ينكر ابن تيمية ـ من حيث المبدأ ـ انقسام أولياء الله إلى عامة وخواص، فهذا التقسيم صحيح في أصله، ولا غبار عليه، لكنه يحرص على تحديد المعنى الصحيح لكل واحد من هذين القسمين[(٤)]؛ فالخواص هم السابقون المقربون، والعامة هم الأبرار أصحاب اليمين[(٥)]. ويدل على ذلك عدة نصوص منها قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾﴾ [الواقعة].

---

(١) المصدر السابق ص١٤٥.
(٢) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١١/١٨٨، ١٨٩.
(٣) رواه مسلم (٢٦٦٤)، وأحمد (٨٧٧٧)، وابن ماجه (٤١٦٨).
(٤) انظر: ابن تيمية: الرد على الشاذلي ص١١٦.
(٥) المصدر السابق ص١١٦.

ومن جانب آخر يرفض ابن تيمية أشدَّ الرفض ما يزعمه البعض من سقوط التكاليف من صلاة وصيام وحج عن الخواص، أو إباحة فعل المحرمات أو أن لهم «طريقاً إلى الله ﷻ غير متابعة الرسول، وقد يحتج بعضهم بقصة موسى والخضر، ويظنون أن الخضر خرج عن الشريعة، فيجوز لغيره من الأولياء ما يجوز له من الخروج عن الشريعة، وهم في هذا ضالون»(١).

ومن الحقائق المهمة في هذا الباب أن تحصيل السعادة ممكن لكل أحد، وقد وهب الله الإنسان ما يستعين به على تحقيقها، كما أنه سبحانه قد تفضل على بني آدم بأمرين هما أصل السعادة: **أحدهما**: الفطرة، **والثاني**: إرسال الرسل، وإنزال الكتب(٢).

وبهذا يتبين لنا أن في داخل كل إنسان من المعارف الفطرية ما يقتضي معرفته بالحق ومحبته له، وقد هداه ربه إلى أنواع من العلم يمكنه أن يتوصل بها إلى سعادة الدنيا والآخرة، وجعل في فطرته محبة لذلك، لكن الإشكال هو أن الإنسان قد يعرض بجهله وغفلته عن طلب علم ما ينفعه(٣).

أما السعادة الأخروية وهل تتفاوت وتتفاضل أم لا؟ فلا شك في ذلك عند ابن تيمية بل إن «أهل الآخرة يتفاضلون فيها أكثر مما يتفاضل الناس في الدنيا، وإن درجاتها أكبر من درجات الدنيا»(٤)، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿٢١﴾﴾ [الإسراء].

لكن يبقى في نهاية الأمر أن مرد هذا التفاضل في السعادة الأخروية يتوقف على ما بالقلوب من إيمان وتقى، وليس راجعاً إلى فكرة تقسيم الناس إلى خواص وعوام.

٢ ـ السعادة بين الحسية والمعنوية:

ولعل الجانب الأكبر الذي دار الخلاف حوله في هذه المسألة هو ما يتعلق

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٦٦.
(٢) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٤/ ٢٩٥، ٢٩٦.
(٣) المصدر السابق ١٤/ ٢٩٧.
(٤) المصدر السابق ١١/ ١٨٨.

بالسعادة الأخروية، ونعيم الجنة، وهل هو نعيم يجمع ما بين الجانبين الحسي والمعنوي، أم أنه قاصر على الجانب المعنوي فحسب؟

ولا شك أن من يقرأ نصوص الكتاب والسُّنَّة في وصف الجنة ونعيمها وما فيها من مطاعم ومشارب وملابس ومساكن وحور عين، وما أشبه ذلك يقطع بأن فيها نعيماً حسيّاً يلبي كل الاحتياجات والرغبات الإنسانية، وإلى جانب هذا النعيم الحسي هناك نوع آخر من النعيم، وهو النعيم المعنوي أو الروحي، وقد تعددت أوصافه في القرآن والسُّنَّة، ومن ذلك الحياة الطيبة الراضية والخالية تماماً من أي كدر أو هم أو خوف أو حزن، كما أنها تخلو من اللغو والحسد والتأثيم، وأهلها في حبور واستبشار ينعمون بصحبة الأنبياء والصديقين والشهداء، فضلاً عن صحبتهم لمن آمن من أهلهم وأزواجهم وذرياتهم، وملائكة الرحمٰن يدخلون عليهم من كل باب مسلِّمين ومرحبين[١].

وإذا تساءلنا عن أي نوعي النعيم أعلى درجة في التصور الإسلامي فالظاهر من النصوص الشرعية أن النعيم المعنوي هو الأعلى والأكبر[٢]، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿١٥﴾﴾ [آل عمران].

وفي الحديث المتفق عليه أن الله سبحانه يقول لأهل الجنة: «**هل رضيتم؟ فيقولون: وما لنا لا نرضى وقد أعطيتنا ما لم تعط أحداً من خلقك؟! فيقول: أنا أعطيكم أفضل من ذلك، قالوا: يا رب وأي شيء أفضل من ذلك؟! فيقول: أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبداً**»[٣].

ورغم وضوح النصوص الشرعية في جمع النعيم الأخروي بين الجانبين

---

(١) وانظر وصفاً تفصيلياً لهذا النعيم في عدد من الكتب التي أفردت لوصف الجنة وما فيها من نعيم، ومنها: صفة الجنة لأبي نعيم، وصفة الجنة لابن أبي الدنيا، والتذكرة للقرطبي، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح لابن القيم، وانظر أيضاً: د. قابيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام ص١٧٣، ١٧٤، ود. علي عبد الفتاح المغربي: الفضيلة والسعادة عند مسكويه، ضمن الكتاب التذكاري، الدكتور توفيق الطويل مفكراً عربياً ورائداً للفلسفة الخلقية ص٢٧٣، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٥م.

(٢) انظر: د. قابيل: المذاهب الأخلاقية في الإسلام ص١٧٤.

(٣) رواه البخاري (٦١٨٣)، ومسلم (٢٨٢٩).

الحسي والمعنوي، فقد ظهر اتجاه لدى بعض الطوائف مثل الباطنية وبعض الفلاسفة المشائين، ونفر من الصوفية يجعل من نعيم الآخرة نعيماً معنوياً محضاً، ويزعم أن ما ورد من نصوص عن النعيم الحسي فإنما هو من باب مخاطبة العوام بما يفهمون، وتحريضهم من الباب الذي يناسب طبائعهم.

وقد رفض ابن تيمية هذا الكلام بشدة، وأنكر على أصحابه أشد الأنكار ونصوصه في هذا الصدد كثيرة ومتنوعة، وأهم ما نتوقف عنده هنا أنه نسب هذا الرأي إلى ابن سينا، ونحوه من المتفلسفة والباطنية، كما نسبه أيضاً إلى أبي حامد الغزالي في بعض كتبه.

وهؤلاء النفر جميعاً في رأيه «يقولون: إن الرسل أظهرت للناس في الإيمان بالله واليوم الآخر، خلاف ما هو الأمر عليه في نفسه، لينتفع الجمهور بذلك إذ كانت الحقيقة لو أظهرت لهم لما فهم منها إلا التعطيل، فخيلوا ومثلوا لهم ما يناسب الحقيقة نوع مناسبة على وجه ينتفعون به»[١].

أما موقف الغزالي فالحقيقة أنه مشكل نوعاً ما، فهو في بعض كتبه مثل «المنقذ»، و«التهافت»، و«الإحياء»، و«الاقتصاد في الاعتقاد» واضح أشد الوضوح في التأكيد على أن نعيم الآخرة حسي ومعنوي، بل إنه يذهب إلى القول بكفر الفلاسفة، ومخالفتهم للشريعة وكافة المسلمين في قولهم: «إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية، ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به»[٢].

وقد أفرد الغزالي في كتابه «التهافت» مسألة كاملة لإبطال قولهم بإنكار «بعث الأجساد، ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين، وسائر ما وعد به الناس، وقولهم: إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانية، وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة»[٣].

---

(١) ابن تيمية: درء التعارض ١٠/ ٢٧٠.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٠٦ ـ ١٠٨.

(٣) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٨٢.

والغزالي لا ينكر بحال أن الآخرة تشتمل على أنواع من اللذات المعنوية أعظم من اللذات الحسية، لكنه ينكر أن يكون هناك مانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة[١]، ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾﴾ [السجدة]، ثم إن وجود تلك الأمور لا يدل على نفي غيرها «بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود أكمل الأمور وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع»[٢].

أما الزعم بأن ذلك كله أمثال ضربت على حد أفهام الخلق، فيرد عليه الغزالي من وجهين[٣]:

الأول: أن ما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل، فلا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق، وذلك ما يتقدس عنه منصب النبوة.

والثاني: أن ما وعد به الخلق من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى، فيجب الجري على ظاهر الكلام، بل على فحواه الذي هو صريح فيه.

كذلك عقد الغزالي فصولاً مطولة في كتابه «الإحياء» استغرقت العديد من الصفحات للكلام عن صفة جهنم وأهوالها، وصفة الجنة وأصناف نعيمها، وقد استفاض في عرض ألوان السعادة والشقاء الحسيين والمعنويين في الآخرة بتفصيل كبير[٤] يقطع معه كل قارئ للكتاب أن الرجل موقن تمام اليقين باشتمال السعادة الأخروية على الجانبين الحسي والمعنوي معاً.

وفي لهجة حاسمة جزم الغزالي في كتابه «الاقتصاد في الاعتقاد» بتكفير الفلاسفة في إنكارهم لحشر الأجساد والتعذيب بالنار، والتنعيم في الجنة بالحور العين والمأكول والمشروب والملبوس، مشيراً إلى أن هؤلاء النفر إذا احتج عليهم بآيات القرآن وما فيها من نعيم حسي زعموا أن أفهام العوام تقصر عن

---

(١) المصدر السابق ص٢٨٧ ـ ٢٨٩.
(٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٩٠.
(٣) المصدر السابق ص٢٩٢ ـ ٢٩٣.
(٤) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٥٣٠، ٥٣٥، ٥٤١.

إدراك اللذات العقلية، فمثَّل لهم ذلك باللذات الحسية، وهذا القول في رأي الغزالي كفر صريح «لأنه عُرف قطعاً من الشرع أن من كذَّب رسول الله فهو كافر، وهؤلاء مكذبون، ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة، وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذباً»[١].

ومن مفاسد هذا الرأي الخطير ما يلزم عنه من إبطال لفائدة الشرائع، وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد للرشد من قول الرسل؛ لأنه إذا جاز عليهم الكذب لأجل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم، فما من قول يصدر عنهم إلا ويتصور أن يكون كذباً وإنما قالوا ذلك لمصلحة[٢].

وهكذا يتضح لنا من الشواهد السابقة أن الغزالي مقرٌّ تماماً بوجود النعيم الحسي في الآخرة، بل هو مكفِّر لمن ينكره، ولو اقتصرت كتابات الرجل على ما سبق لكانت نسبة القول إليه بإنكار النعيم الحسي ضرباً من الظلم والافتراء، ومجافاة للعدل والإنصاف.

ولكن الإشكال الحقيقي هو أننا نجد له نصوصاً أخرى تثير العديد من الإشكالات، كما نجد أن البعض ينسب إليه هذا القول، مثل الفيلسوف ابن طفيل[٣]، ومثل ابن تيمية الذي أشار إلى أن الغزالي «في مواضع يرى هذا الرأي»[٤].

وإذا تساءلنا عن تلك المواضع التي يقصدها ابن تيمية، فالجواب أن ثمة عدداً من كتب الغزالي يرد فيها الرأي السابق إما نصّاً وتصريحاً، وإما استنباطاً وتلميحاً، ولعل من الضروري أن نسوق نماذج من هذا القبيل.

ومن تلك المواضع ما فسَّر به الغزالي عذاب القبر في كتابه «المضنون به على غير أهله»، حيث ذهب إلى أن النفس إذا فارقت البدن حملت القوة الوهمية معها، وتجردت عن البدن، بحيث لا يصحبها شيء من هيئاته، ثم إنها عند الموت تكون عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا، متوهمة نفسها الإنسان

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٠٨.
(٢) المصدر السابق ص٢٠٨.
(٣) ابن طفيل: حي بن يقظان ص٧٠.
(٤) ابن تيمية: درء التعارض ١٠/ ٢٧٠.

المقبور الذي مات «وتتخيل بدنها مقبوراً، وتتخيل الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحية على ما وردت به الشرائع الصادقة، فهذا عذاب القبر، وإن كانت سعيدة تتخيله على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والأنهار والحدائق والغلمان والولدان والحور العين والكأس من المعين فهذا ثواب القبر»(١).

ومكمن الإشكال في هذا الكلام هو ما يفهم من بين سطوره من قصر عذاب القبر ونعيمه على هذا الحال من التوهم أو التخيل، مما يفرغه من معناه الحسي، ويجعله محصوراً في العذاب النفسي، وآلامه الواصلة إلى النفس.

ومن المواضع الأخرى التي عرض فيها الغزالي لتلك المسألة ما ذكره في كتابه «ميزان العمل»، حيث قسم الناس في أمر الآخرة إلى أربع فرق(٢):

الفرقة الأولى: اعتقدت الحشر والنشر، والجنة والنار، كما نطقت به الشرائع، وأفصح عنه وصف القرآن، وأثبتوا اللذات الحسية التي ترجع إلى المنكوح والمطعوم، والمشموم والملموس، والملبوس والمنظور إليه، وهؤلاء في رأي الغزالي هم المسلمون كافة، بل المتبعون للأنبياء على الأكثر من اليهود والنصارى.

الفرقة الثانية: وهم بعض الإلـٰهيين الإسلاميين من الفلاسفة، اعترفوا بنوع من اللذة لا تخطر على قلب بشر كيفيتها، وسمَّوها لذة عقلية، وأما الحسيات فأنكروا وجودها في الخارج، ولكن أثبتوها على طريق التخيل في حالة النوم.

الفرقة الثالثة: ذهبوا إلى إنكار اللذة الحسية جملة، بطريق الحقيقة والخيال، وزعموا أن التخيل لا يحصل إلا بآلات جسمانية، والموت يقطع العلاقة بين النفس والبدن الذي هو آلته في التخيل وسائر الإحساسات، وزعموا أن الحسيات بالإضافة إلى اللذات الكائنة في الدار الآخرة في غاية القصور.

وهذا القول ـ كما يصرح الغزالي ـ تبنته «الصوفية والإلـٰهيون من الفلاسفة من عند آخرهم، حتى إن مشايخ الصوفية صرّحوا ولم يتحاشوا، وقالوا: من يعبد الله لطلب الجنة أو للحذر من النار فهو لئيم، وإنما مطلب القاصدين إلى الله

(١) الغزالي: المضنون به على غير أهله ضمن مجموع رسائل الغزالي ص٣٧٢.
(٢) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص١٨٢ ـ ١٨٥.

أمر أشرف من هذا، ومن رأى مشايخهم، وبحث عن معتقداتهم وتصفح كتب المصنّفين منهم، فَهِمَ هذا الاعتقاد من مجاري أحوالهم على القطع»[١].

الفرقة الرابعة: وهم جماهير من الحمقى، وصفهم الغزالي بأنهم لا يُعرفون بأسمائهم، ولا يعدون في زمرة النظار، وقد ذهبوا إلى أن الموت عدم محض، وأن الطاعة والمعصية لا عاقبة لهما، ويرجع الإنسان بعد موته إلى العدم كما كان قبل وجوده[٢].

والمشكلة في كلام الغزالي الآنف الذكر هو نسبته القول بنفي النعيم الحسي إلى الصوفية، مع أنه قرر في «المنقذ من الضلال» وغيره تبني طريقة الصوفية ومنهجهم، وانتهى بعد رحلة طويلة إلى تفضيله على ما سواه من المناهج الأخرى فقال: «إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة»[٣]، وإذا كان الصوفية عند الغزالي هم صفوة الخلق بعد الأنبياء، وإذا كانوا باعتراف الغزالي ينكرون البعث الجسماني، وإذا كان الغزالي يكفِّر الفلاسفة لإنكارهم البعث الجسماني، فإن الأمر يبقى في غاية الإشكال[٤].

ولا شك أننا بحاجة إلى إجابة واضحة تبين حقيقة مذهب الغزالي من تلك القضية، وهل هو متناقض يحل في موضع ما ربطه في آخر ـ كما يرى ابن طفيل[٥] ـ أم أنه ذكر ما يناسب العوام في بعض الكتب، وذكر حقيقة مذهبه في الكتب المضنون بها، لا سيما أنه يرى أن مذهب الإنسان يطلق بعدة اعتبارات:

---

(١) الغزالي: ميزان العمل ص١٨٥.
(٢) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص١٨٥، ورسالة في غرور الناس ص١٢.
(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٣١.
(٤) انظر: د. سليمان دنيا: مقدمة ميزان العمل ص١٦٧.
(٥) انظر: ابن طفيل: حي بن يقظان ص٧١.

أولها: ما يتعصب له في المباهاة والمناظرات، **والثاني**: ما يسار به في التعليمات والإرشادات، **والثالث**: ما يعتقده الإنسان في نفسه مما انكشف له من النظريات[(١)].

ويبقى احتمال أخير تميل إليه النفس من باب إحسان الظن بهذا العالم الجليل من جهة، ورفعاً للتناقض عن أقواله من جهة أخرى، وخلاصته: أنه قصد ـ كما هو حال أكثر الصوفية ـ الإشارة إلى أن أمر اللذات المعنوية أجل وأعظم بكثير من اللذات الحسية، لكنه في سبيل تقرير تلك الحقيقة خاض مع الفلاسفة فيما ذكروه، وربما تأثر ببعض كلامهم دون أن يعني ذلك التبني الكامل لمذهبهم.

أما الصوفية الذين نسب إليهم إنكار المعاد الجسماني، فهم الصوفية المتفلسفة ـ كما أشار إلى ذلك في كتابه «معراج السالكين»[(٢)] ـ وليس جميع الصوفية، لا سيما الحريصين منهم على اتباع الشرع.

ومما يؤيد ذلك ما ذكره في «الإحياء»، حيث أشار إلى أن «مقصد العارفين كلهم وصله ولقاؤه فقط، فهي قرة العين التي لا تعلم نفس ما أخفى لهم منها، وإذا حصلت انمحقت الهموم والشهوات كلها، وصار القلب مستغرقاً بنعيمها؛ فلو ألقي في النار لم يحس بها لاستغراقه، ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت إليه لكمال نعيمه، وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية»[(٣)].

فالغزالي إذن في حقيقة الأمر مقِرٌّ بوجود اللذات الحسية في الجنة، وغير متأول لها، لكنه يرى أن الناس متفاوتون في رغباتهم وطبائعهم، والجنة فيها ما يرضي الجميع، وقد وقفت له على نص مطول في رسالته «المضنون به على غير أهله» يصرح فيه بهذا الكلام الذي قلناه، حيث قرر أولاً أن اللذات الحسية الموجودة في الجنان من أكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لإمكانها[(٤)]، ثم قسم هذه اللذات إلى ثلاثة أنواع: حسي وخيالي وعقلي[(٥)].

(١) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص٤٠٦.
(٢) الغزالي: معراج السالكين ص٧٦، ٧٧ ضمن فرائد اللآلي من رسائل الغزالي.
(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٣١١.
(٤) انظر: الغزالي: المضنون به على غير أهله ضمن مجموع رسائل الغزالي ص٣٧٧.
(٥) المصدر السابق ص٣٧٧، ٣٧٨.

وبعد أن استفاض الغزالي في شرح تلك الأقسام انتهى إلى أنها جميعاً ممكنة، ولا مانع مطلقاً أن يجمع بينها جميعاً لواحد، كما يجوز أن يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده، والجنة فيها لكل امرئ ما يشتهيه، وقدرة الله سبحانه واسعة، ولا تملك القوة البشرية القاصرة أن تحيط بعجائب القدرة الإلـٰهية، ومن ثم يجب على المكلفين «التصديق بما فهموه، والإقرار بما وراء منتهى الفهم في أمور تليق بالكرم الإلـٰهي، ولا تدرك بالفهم البشري، وإنما يدرك ذلك في مقعد صدق عند مليك مقتدر»[١].

٣ ـ السعادة بين الجبر والاختيار:

ويقصد بذلك التساؤل عن حصول السعادة والشقاوة، وهل هما مقدران للإنسان سلفاً، ولا سبيل لتغيير ما دُوِّن في اللوح المحفوظ؟ أم أن ذلك متوقف على سعيه وعمله.

وقد شابَ كلامَ الغزالي في هذه الجزئية بعضُ الاختلاف والتعارض، فهو يقرر في بعض كتبه «أن الله خلق للشقاء سبباً مفضياً إليه، كما خلق للسعادة سبباً وهو الطاعات»[٢]، لكننا نجده في مواضع أخرى يلح على أن السعادة مقدرة للبعض في أصل الفطرة، وهناك من سبقت له السعادة منذ الأزل[٣].

وثمة مسلك ثالث يتَّسم بالنزعة التوفيقية، حيث حاول الغزالي التوفيق بين إرادة الله وخلقه لفعل العبد من جهة، وأخذه بالأسباب من جهة أخرى، وهو يشير إلى أننا إذا نظرنا إلى القضاء نتوهَّم أن العبد معذور فيما يفعل، وإن نظرنا إلى الأمر والنهي، وإلى اختيار العبد ربما ظننا أن العبد مستبدٌّ بما يفعل.

والقول الحق في رأيه يتلخَّص في أن «العبد غير مستغن عن الله تعالى في سائر أفعاله وأقواله وأحواله، بل هو متقلب في مشيئته، وأنه غير مجبور ولا مسخر كالحيوانات والجمادات، بل هو موفق في ضمن أسباب السعادة أو مخذول أو مطرود في ضمن أسباب الشقاوة»[٤].

---

(١) المصدر السابق ص٣٧٩.

(٢) الغزالي: مجموع الرسائل ص٣٦٣.

(٣) انظر: الغزالي: معارج القدس ص٣٣.

(٤) الغزالي: روضة الطالبين ضمن فرائد اللآلي ص١٦٠.

ونفهم مما سبق أن السعادة لها جانبان، **أحدهما**: وهبي، **والآخر**: كسبي. ولكن يبقى الجانب الوهبي لدى الغزالي هو الأهم؛ لأن كل من «رشح للسعادة وشارف نيل الإرادة أعطي أولاً كمال الدرك من وفور العقل، وصفاء الذهن وصحة الغريزة، واتقاد القريحة، وحدة الخاطر، وجودة الذكاء والفطنة وجزالة الرأي، وحسن الفهم، وهذه تحفة من الله، وهدية لا تنال بيد الاكتساب وتنبتر دونها وسائل الأسباب»(١).

وأظن أنه من الضروري أن نضع في اعتبارنا ونحن نتناول هذه المسألة موقف الغزالي العام من قضية الجبر والاختيار، حيث اشتهر كمتكلم بتبنيه رأي المذهب الأشعري القائل بأن أفعال العبد مضافة إلى الله خلقاً وإيجاداً وإلى العبد كسباً، وأن قدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله(٢).

والقول بالكسب في رأي الغزالي هو مذهب أهل السُّنَّة والصوفية معاً، وكل من قال بخلافه فهو مبتدع، «فمن نسب المشيئة والكسب إلى نفسه فهو قدري، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري، ومن نسب المشيئة إلى الله تعالى والكسب إلى العبد فهو سُنِّي صوفي»(٣).

وفي رأيي أن القول بالكسب لا يمثل حلاً حقيقياً لمشكلة الجبر والاختيار، بل لا يعدو أن يكون صورة مصغرة للقول بالجبر(٤)، ومما يشهد لذلك قول الغزالي: «لو انكشف الغطاء لعرفت أنه ـ أي: الانسان ـ في عين الاختيار مجبور، فهو إذن مجبور على الاختيار»(٥).

وإذا ما انتقلنا إلى موقف ابن تيمية من هذه القضية فسوف نلاحظ أنه عرض لها في مواضع عديدة من كتبه، إما على سبيل الاستقلال، حيث رد على بعض الأسئلة الموجهة إليه، وإما في سياق تناوله لمسألة أفعال العبد بين الجبر والاختيار.

---

(١) الغزالي: معارج القدس ص٣٣.
(٢) الغزالي: روضة الطالبين ضمن فرائد اللآلي ص١٢٦.
(٣) المصدر السابق ص١٢٦.
(٤) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام ص٨٨.
(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٢٥٤.

وخلاصة ما انتهى إليه: هو أن السعادة المقدرة إنما هي مقدرة بأسبابها، وليست مجردة عن الأسباب والعمل، والسعداء إنما يدخلون الجنة بأعمالهم، والأشقياء أيضاً يدخلون النار بكفرهم(١)، أما تقدم العلم والكتاب بالسعيد والشقي فهو «لا ينافي أن تكون سعادة هذا بالأعمال الصالحة، وشقاوة هذا بالأعمال السيئة، فإنه سبحانه يعلم الأمور على ما هي عليه وكذلك يكتبها، فهو يعلم أن السعيد يسعد بالأعمال الصالحة، والشقي يشقى بالأعمال السيئة، فمن كان سعيداً ييسر للأعمال الصالحة، والشقي يشقى بالأعمال السيئة»(٢).

ولا يصح للسعيد أن يركن لسعادته، بل هو مأمور بطلب مصالح دينه ودنياه(٣)، كما قال تعالى: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْأَخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ٢٠١]، وكان من دعاء النبي ﷺ: «**اللَّهُمَّ أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي**»(٤).

وبعد هذا الاستعراض المتقدم لموقف ابن تيمية تجدر الإشارة إلى أنه انتقد خطأ عدة اتجاهات ومذاهب فكرية، انحرفت عن الصواب في نظرتها لقضية السعادة، وعلاقتها بالقضاء والقدر وأفعال العباد، ومن أبرز هذه الاتجاهات ما يلي:

الاتجاه الأول: من ركن إلى سبق السعادة أو الشقاوة، وقعد عن العمل اعتماداً على ما قدر له من السعادة أزلاً(٥)، وظن أن ذلك يغني عن الأمر والنهي والعمل، وأن «من قضي له بالسعادة دخل الجنة بلا عمل أصلاً، ومن قضي عليه بالشقاوة شقي بلا عمل»(٦).

الاتجاه الثاني: من شكَّك في توقف السعادة على أسبابها من الإيمان والعمل الصالح، وظن أن الله لم يجعل شيئاً سبباً لشيء ولا خلق شيئاً لحكمة،

---

(١) انظر: ابن تيمية: الرد على الشاذلي ص٧٦، ٧٨.
(٢) ابن تيمية: التحفة العراقية في الأعمال القلبية ص٤٦.
(٣) ابن تيمية: الرد على الشاذلي ص٥٦.
(٤) رواه مسلم (٢٧٢٠).
(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ٥٢٨.
(٦) المصدر السابق ٨/ ٢٨٨.

لكن جعل هذا مع هذا، وهم يظنون أن الله جعل السعادة مع الإيمان لا به، كما يقولون: إنه خلق الشبع عند الأكل لا به[١].

الاتجاه الثالث: من غلا في إثبات الأسباب، وأكد على توقف السعادة عليها، لكنه أغفل في سبيل ذلك أمراً مهماً، وهو أن السعادة وإن كانت موقوفة على تحصيل أسبابها وهي العلم والعمل، فلا بد أن يقرن بذلك كله فضل الله ورحمته.

ومن الحقائق المهمة في هذا الباب أن الإنسان لا ينال السعادة بمجرد العمل بل هي سبب، ولهذا قال النبي ﷺ: «**لن يدخل أحدكم الجنة بعمله**»، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: «**ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل**»[٢]، وهذا الحديث لا يتنافى مع بعض الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [الزخرف]؛ لأن هذه باء السبب؛ أي: بسبب أعمالكم، والذي نفاه النبي ﷺ باء المقابلة، كما يقال: اشتريت هذا بهذا. وخلاصة الأمر هي أن العمل ليس عوضاً وثمناً كافياً في دخول الجنة، بل لا بد من عفو الله وفضله ورحمته[٣].

أقسام السعادة

وقد عرض أبو حامد الغزالي لعدد من تقسيمات السعادة بحسب اعتبارات عدة، ومن الملاحظ أنه تأثر في بعضها بالفلسفة اليونانية، وانبثق بعضها الآخر من الرؤية الإسلامية الخاصة، وفي واحد من أهم كتبه وهو «ميزان العمل» نلاحظ أنه توسع توسعاً كبيراً جداً في تقسيمه للسعادة، حتى أوصلها إلى سبعة عشر قسماً[٤].

ولن نسترسل هنا في عرض جميع تلك التقسيمات، وإنما سوف نكتفي بالوقوف عند أهمها، ومن ذلك ما يلي:

---

(١) المصدر السابق ٨/ ٣٤٢.
(٢) رواه البخاري (٥٣٤٩)، ومسلم (٢٨١٦).
(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ٧٠.
(٤) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص٢٩٤، ٢٩٥.

١ ـ تقسيم السعادة بحسب نوع أصحابها، حيث قسمها الغزالي إلى أربعة أقسام، وهي: البهائم، والسباع، والشياطين، والملائكة، فسعادة البهائم في الأكل والشرب والنوم والنكاح، وسعادة السباع في الضرب والفتك، وسعادة الشياطين في المكر والشر والحيل، وسعادة الملائكة في مشاهدة جمال الحضرة الربوبية، وليس للغضب والشهوة إليهم طريق[١].

ومن الواضح أن غرض الغزالي من ذكر هذه الأقسام ليس مجرد الحصر واستيعاب سائر الأقسام، وإنما المقصد الأساسي هو تعريف الإنسان بأنواع السعادة، وتحذيره من أن يلحق بالنوع الأدنى منها، ثم حثَّه على الرقي بهمته ليلحق بأعلاها منزلة وهو سعادة الملائكة، ولذلك نجده يحدد الطريق لمن أراد أي نوع منها، فمن أراد سعادة البهائم فليجتهد في إعمال الجوف والفرج، ومن أراد سعادة السباع فعليه بالضرب والفتك، ومن أراد سعادة الشياطين فليكثر من المكر والشر.

أما من أراد أعلى تلك السعادات، وهي سعادة الملائكة فسبيله ـ كما يرى الغزالي ـ أن يجتهد في معرفة أصله حتى يصل إلى معرفة الطريق إلى الحضرة الإلـٰهية، ويبلغ إلى مشاهدة الجلال والجمال، ويخلص نفسه من قيد الشهوة والغضب[٢].

٢ ـ تقسيم السعادة إلى سعادة مطلقة وسعادة مقيدة، والسعادة المطلقة هي ما اتصلت في الدنيا إلى ما لا نهاية لها، وأما السعادة المقيدة فهي ما كانت مقصورة على حال أو زمان[٣]، ولا شك أن النوع الأول ـ وهو السعادة المطلقة ـ يعتبر أخطر شأناً وأعلى مقاماً، وهو الغاية المقصودة من النوع الثاني والذي لا يعدو أن يكون وسيلة للنوع الأول، إذ غاية الإنسان دائماً هي البحث عن السعادة التي لا تزول ولا تنتهي.

٣ ـ تقسيم السعادة إلى سعادة دنيوية وسعادة أخروية، ثم تقسيم السعادة الأخروية إلى سعادة بدنية حسية، وسعادة روحية معنوية، ولا شك أن السعادة

---

(١) انظر: الغزالي: كيمياء السعادة ضمن مجموع رسائل الغزالي ص٤٤٨.
(٢) المصدر السابق ص٤٤٨، ٤٤٩.
(٣) انظر: الغزالي: معراج السالكين، ضمن مجموع رسائل الغزالي ص٩٥.

الأخروية هي الغاية الكبرى للسعادة[١]، وهي مقصود الأنبياء قطعاً، كما أنها الجديرة باسم السعادة على الحقيقة والكمال، وكل ما سواها يطلق عليه سعادة بأحد اعتبارين، **الأول**: على سبيل المجاز والغلط كالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة، **والثاني**: إطلاق صادق، ويتمثل ذلك في كل ما يوصل إلى السعادة الآخروية، ويعين عليه، فإن الموصل إلى الخير والسعادة قد يسمى خيراً وسعادة، ولكن الاسم على السعادة الأخروية أصدق[٢].

وقد عرَّف الغزالي السعادة الأخروية بتعريف مطوَّل، يشتمل على كثير من الصفات والخصائص، فذكر أن المقصود بها «بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان، وعز بلا ذل. وبالجملة كل ما يتصوّر أن يكون مطلوب طالب ومرغوب راغب، وذلك أبد الآباد، وعلى وجه لا تنقصه تصرم الأحقاب والآماد»[٣].

وأما السعادة الدنيوية، فيندرج تحتها أنواع كثيرة جدّاً منها: الطعام، والمال، والنساء، والكرامة، والمكانة، والصحة، والقوة، والجمال، وطول العمر. ومع كثرة هذه الأنواع من السعادات الدنيوية فإن أعلاها قدراً في رأي الغزالي ما غلب فيه الطابع المعنوي على الطابع المادي مثل: العزة والكرامة، والمكانة والقدرة، والسلامة من الغموم والهموم، ودوام الراحة والسرور[٤]، ومن الملاحظ أن الغزالي لا ينظر لتلك السعادات الدنيوية على تنوعها نظرة رافضة لها في ذاتها، وإنما ينظر إليها كأداة، أو وسيلة موصلة للسعادة الأخروية[٥].

وإذا ما انتقلنا إلى أقسام السعادة عند ابن تيمية، فلن نجد عنده هذا الكم الكبير من التقسيمات التي ذكرها الغزالي، وإنما نراه يقتصر على تقسيم أساسي، وهو تقسيم السعادة إلى دنيوية وأخروية، وأحياناً يسميها بسعادة الأولى والآخرة[٦].

---

(١) الغزالي: معارج القدس ص٣٣.
(٢) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص٣٠٤.
(٣) الغزالي: ميزان العمل ص١٨٠.
(٤) المصدر السابق ص١٩٠.
(٥) المصدر السابق ص٢٩٦، ٣٠٥.
(٦) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٤/ ٢٩٧.

ومن المقطوع به أن السعادة الأخروية هي السعادة الأبدية[١]، التي يسعى الجميع نحوها، كما أنها السعادة التامة[٢]، التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وتتمثل قمة السعادة الأخروية في الجنة دار السعادة والهناء[٣]، والتي لا نسبة مطلقاً بين سعادتها وبين السعادة الدنيوية[٤]، كما قال ﷺ: «**ما الدنيا في الآخرة إلا مثل ما يجعل أحدكم إصبعه هذه** ـ وأشار بالسبابة ـ **في اليم، فلينظر بم يرجع؟**»[٥].

ولا يفهم من هذا الكلام المتقدم أن ابن تيمية ينكر أهمية السعادات، أو اللذات الدنيوية المباحة من مال، ومطعم، وجاه، بل يرى أنه «لا بد من اللذات المباحة الجميلة»[٦]؛ لأنها تعين على تحقيق الغايات الدينية[٧].

والمتأمل بعمق لحكمة الله تعالى في خلقه يدرك أن الله سبحانه «إنما خلق اللذات والشهوات في الأصل لتمام مصلحة الخلق؛ فإنه بذلك يجتلبون ما ينفعهم»[٨]، ويترتب على ذلك أن من استعان بالمباح الجميل على الحق، فهذا من الأعمال الصالحة؛ والمؤمن إذا كانت له نية صالحة، أتت على عامة أفعاله، وكانت المباحات من صالح أعماله لصلاح قلبه ونيَّته[٩]، ويستشهد ابن تيمية على هذا الأمر بعدد من نصوص السُّنَّة مثل قوله ﷺ: «**وفي بُضْع أحدكم صدقة**» قالوا: يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته يكون له فيها أجر؟! قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام أما يكون عليه وزر؟**»[١٠]. وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه؛ أن النبي ﷺ قال له: «**إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله، إلا ازددت بها درجة ورفعة، حتى اللقمة تضعها في في امرأتك**»[١١].

---

(١) المصدر السابق: ١٤/٣٩.
(٢) المصدر السابق: ١٤/٢٢٦.
(٣) انظر: ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان ص٧٥.
(٤) انظر: ابن تيمية: الرد على البكري ص٢٣٨.
(٥) رواه مسلم (٢٨٥٨).
(٦) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٨/٣٦٨.
(٧) انظر: د. محمد عفيفي: النظرية الخلقية عند ابن تيمية ص٤٣٤.
(٨) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٨/٣٦٨.
(٩) المصدر السابق ٢٨/٣٦٨، ٣٦٩.
(١٠) رواه مسلم (١٠٠٦).
(١١) رواه البخاري (٥٦، ٥٣٤٤)، ومسلم (١٦٢٨).

لكن لا بد من التنبيه إلى أن جميع السعادات الدنيوية مؤقتة وزائلة، ومن آثرها على سعادة الآخرة ربما استمتع استمتاعاً يسيراً، ثم صار إلى شقاء في الدنيا والآخرة، وقد ضرب الله لذلك مثلاً بالنبات أو المرعى الذي يخلب الأبصار، ثم يصير هشيماً وغثاء أحوى[١]، فقال سبحانه: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا ۖ وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٌ ۚ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿٢٠﴾﴾ [الحديد]، وقال سبحانه: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلْمَرْعَىٰ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحْوَىٰ ﴿٥﴾﴾ [الأعلى].

وينبني على هذه المقارنة أن الحاجة إلى معرفة ما تتم به السعادة الأبدية الأخروية أعظم بمراحل كثيرة من معرفة ما تترتب عليه السعادة الدنيوية من رزق ونصرة، فحاجة العبد إلى «هذه الهداية ضرورية في سعادته ونجاته بخلاف الحاجة إلى الرزق والنصر، فإن الله يرزقه، فإذا انقطع رزقه مات، والموت لا بد منه، فإن كان من أهل الهداية كان سعيداً بعد الموت، وكان الموت موصلاً له إلى السعادة الدائمة الأبدية، فيكون رحمة في حقه»[٢].

ويحسن بنا بعد أن ذكرنا أقسام السعادة عند الغزالي وابن تيمية أن نعقد مقارنة سريعة بين موقف الرجلين من رؤية الله في الآخرة، والتي تُعدُّ قمة السعادة وغايتها الكبرى، وأعلى نعيم يحصل عليه العباد في الجنة، فهي الغاية التي شمَّر إليها المشمرون، وتنافس فيها المتنافسون، وتسابق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون، وإذا نال أهل الجنة هذا النعيم نسوا كل ما سواه، أما الحرمان منه لأهل الجحيم فهو أشد عليهم من سائر أنواع العذاب الأخرى[٣].

وقد اتفق الرجلان على أن رؤية الله في الآخرة هي أعلى أنواع اللذات وأرقى درجات السعادة في الآخرة، فغاية السعادة الكبرى عند الغزالي هي لقاء الله[٤]، ومقصد العارفين كلهم وصله ولقاؤه فقط، وهذه الغاية هي «قرة

---

(١) مجموع الفتاوى ١٦/ ١٥٢.
(٢) المصدر السابق ٢٢/ ٤٠١.
(٣) انظر: ابن القيم: حادي الأرواح ص١٩٦.
(٤) الغزالي: معارج القدس ص٣٣.

العين التى لا تعلم نفس ما أخفي لهم منها، وإذا حصلت انمحقت الهموم والشهوات كلها، وصار القلب مستغرقاً بنعيمها، فلو ألقي في النار لم يحس بها لاستغراقه، ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت إليه لكمال نعيمه وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية»(١).

أما ابن تيمية فيرى أن لذة النظر إلى وجه الله أعظم اللذات(٢)، وهي أعظم من كل نعيم يؤتاه أهل الجنة(٣)، وما من مؤمن إلا إذا ذكر له رؤية الله اشتاق إلى ذلك شوقاً لا يكاد يشتاقه إلى شيء آخر(٤).

وإذا تجاوزنا هذا الاتفاق على أن رؤية الله هي الغاية التي ليس وراءها غاية؛ فسوف نلاحظ أن الخلاف الأساسي بين الرجلين يتجلى في مسألة أساسية وهي طبيعة هذه الرؤية، وهل هي رؤية حقيقة بالأبصار، أم أنها لا تعدو أن تكون رؤية قلبية، تعني مزيداً من المعرفة والمحبة.

وموقف ابن تيمية والاتجاه السلفي عموماً قاطع في هذا المسألة، ويتلخص في أن رؤية الله تكون بالأبصار، وهي رؤيا حقيقية لا تحتمل تأويلاً أو صرفاً لها عن ظاهرها(٥)، ومن الواضح أن هذا الموقف يتماشى مع أصول المذهب السلفي التي تنص على إجراء نصوص الصفات على ظاهرها اللائق بالله سبحانه، دون حاجة إلى تأويلها، كما تتسق مع إثبات صفة العلو لله جلَّ شأنه.

أما الغزالي فيلحظ المطالع لكتبه شيئاً من الاختلاف في هذه المسألة، فتارة يرى أن الخوض فيها لا جدوى من ورائه، فيقول: «فإن قلت: فهذه الرؤيا محلها القلب أو العين في الآخرة؟ فاعلم أن الناس قد اختلفوا في ذلك، وأرباب البصائر لا يلتفتون إلى هذا الخلاف، ولا ينظرون فيه، بل العاقل يأكل البقل ولا يسأل عن المبقلة، ومن يشتهي رؤية معشوقه يشغله عشقه عن أن يلتفت

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٣١١.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١/ ٢٧.
(٣) انظر: ابن تيمية: درء التعارض ٣/ ١٣٩.
(٤) انظر: ابن تيمية: درء التعارض ٣/ ١٣٩.
(٥) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢/ ٣٣٦، ٣/ ٣٩٠، وابن القيم: حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص١٩٦.

إلى أن رؤيته تخلق في عينه أو جبهته، بل يقصد الرؤيا ولذتها سواء كان ذلك بالعين أو غيرها، فإن العين محل وظرف لا نظر إليه ولا حكم له، والحق فيه أن القدرة الأزلية واسعة، فلا يجوز أن نحكم عليها بالقصور عن أحد الأمرين، هذا في حكم الجواز، فأما الواقع في الآخرة من الجائزين فلا يدرك إلا بالسمع»[(١)].

ولا يرضى الغزالي أن يترك المسألة هكذا دون ترجيح، حيث يشير إلى أن القول الحق فيها هو «ما ظهر لأهل السُّنَّة والجماعة من شواهد الشرع أن ذلك يخلق في العين، ليكون لفظ الرؤية والنظر، وسائر الألفاظ الواردة في الشرع مجرى على ظاهره، إذ لا يجوز إزالة الظواهر إلا لضرورة، والله تعالى أعلم»[(٢)].

ويفهم من هذا النص أن الرؤيا حقيقية وبالأبصار، لكننا نفاجأ بكلام آخر للغزالي يميل فيه إلى حمل معنى الرؤية على مزيد من العلم والمعرفة، حذراً مما يظن أنه وقوع في التشبيه أو التجسيم.

وقد بدأ كلامه هذا بالتأكيد على أن الله سبحانه منزه عن الصورة والمقدار، ومقدس عن الجهات والأقطار، لكنه مع ذلك مرئي بالأعين والأبصار، وليس في إجراء الرؤية على ظاهرها محال؛ لأن «الرؤية نوع كشف وعلم، إلا أنه أتم وأوضح من العلم، فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة، جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة، وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق وليس في مقابلتهم جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة»[(٣)].

وقد انتقد ابن تيمية تفسير الغزالي، وبعض أئمة الأشاعرة المتأخرين كالرازي للرؤيا بزيادة العلم؛ لأنه يشبه قول الجهمية والمعتزلة، كما أن فيه تعطيلاً للرؤية الثابتة بالنصوص، والإجماع، والمعلوم جوازها بدلائل المعقول[(٤)].

وأعتقد أن السبب الرئيسي الذي دعا الغزالي لموقفه هذا هو الفرار مما ظنه لزوماً للقول بالجسمية والجهة إذا أثبتنا الرؤيا الحقيقية بالأبصار، مع أنه لا

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٣١٥.
(٢) المصدر السابق ٤/ ٣١٥.
(٣) المصدر السابق ١/ ١٠٨.
(٤) انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٤٣٥.

ملازمة البتة بين الأمرين، لا سيما إذا تقرر عدم صحة القول بقياس الغائب على الشاهد.

ولعل هذا الموقف من الغزالي ومتأخري الأشاعرة يجعل الخلاف بينهم وبين المعتزلة ـ نفاة الرؤية الحقيقية ـ خلافاً لفظيّاً كما يرى الدكتور محمود قاسم؛ لأن المعتزلة «يقولون: إنها رؤية بلا جهة، ولا كيفية، والآخرون يقولون: إنها مزيد علم أو انكشاف، يخلقه الله في قلوب المؤمنين، وكلا التعبيرين سواء»[١].

(١) د. محمود قاسم: مقدمة تحقيق الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص٨٤.

ثالثاً: أسباب تحصيل السعادة

وفي ظني أن هذا المبحث يُعدُّ من أكثر مباحث السعادة أهمية وفائدة، وذلك لما يتسم به من سمة عملية تطبيقية، تبتعد بدرجة كبيرة عن التأصيل النظري المجرد، الذي ينشغل بخلافات فكرية فلسفية، ويتناسى الغرض الأساسي من دراسة قضية السعادة، وهو تحصيلها فعلياً، وامتلاء النفس والقلب بها، ثم امتداد آثارها إلى كافة عناصر الكيان البشري.

ويبدو أن تلك الأهمية قد تركت أثراً واضحاً على كتابات الغزالي، وابن تيمية حول هذا المبحث، حيث يلاحظ المطالع لمصنفاتهم تنوعاً وثراء، وشيئاً من التوسع والاستفاضة في الكلام عن أسباب تحصيل السعادة.

ولعل من الضروري قبل أن نسوق أسباب تحصيل السعادة عند كلا الرجلين أن ننبه إلى عدد من الملاحظات المهمة، التي يمكن استخلاصها من خلال النظرة المتأملة فيما كتباه حول هذه القضية.

أولاً: لا يخفى بحال على المتأمل لنصوص القرآن والسُّنَّة، والناظر في سنن الله التي أقام عليها الكون والخلق أن الله سبحانه قد جعل للسعادة أسباباً وأعمالاً، من أتى بها ظفر بالسعادة، ومن لم يأت بها كان من الأشقياء. وقد تكرر كثيراً في القرآن الربط بين الفلاح والحياة الطيبة، وبين الأعمال الصالحة، وترتيب دخول الجنة على ما كان يفعله العباد من أعمال، ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٩٧﴾ [النحل].

وثمة اتفاق بين كل من الغزالي وابن تيمية على الحقيقة السابقة، وأن الله سبحانه قد جعل للسعادة أسباباً، لا بد من تحصيلها لمن أراد السعادة، وأن سُنَّة الله تأبى أن تتحقق السعادة لمن لم يسع لها، أو اكتفى بالقول والادعاء دون العمل، وهذه السُّنَّة تنطبق على كل من سعادة الدنيا، وسعادة الآخرة على السواء، وقد نبَّه الغزالي على هذا الأمر، حيث نصَّ على أن «كل سعادة فبسبب»[(١)]، كما ربط بين طب الأبدان وطب القلوب، مؤكداً ابتناء الأمرين على الأسباب فقال: «كما أن الله خلق للشقاء سبباً مفضياً إليه، كذلك خلق للسعادة سبباً وهو الطاعات»[(٢)].

ونفس المعنى نجده بصورة أوضح وأكثر تفصيلاً عند ابن تيمية، حيث نجده يؤكد على لزوم قانون السببية، وسنن الله المطردة في عالم الخلق، وإذا كان الله سبحانه قد تقدم علمه بما سيكون من السعادة والشقاوة، فقد قدر أن يكون ذلك وفقاً للأسباب والمسببات، «فالسعادة بالأعمال الصالحة والشقاوة بالفجور، وكذلك الشفاء الذي يقدره للمريض يقدره بالأدوية والرقى، وكذلك سائر ما يقدر من أمر الدنيا والآخرة»[(٣)].

ويتكرر لدى ابن تيمية القول بأن السعادة متوقفة على تحصيل أسبابها وهي الأعمال، وأن الله سبحانه إنما «قدر الأشياء بأسبابها، كما قدر السعادة والشقاوة بأسبابها»[(٤)]، وهو يصف أهل السعادة بأنهم «هم الذين يفعلون المأمور ويتركون المحظور، فمن ترك العمل الواجب الذي أمر به، وفعل المحظور متكلاً على القدر، كان من جملة أهل الشقاوة، الميسرين لعمل أهل الشقاوة»[(٥)]، وقد رد على من احتج بالقدر السابق، أو بكتابة الله للسعادة والشقاوة أزلاً بأن ذلك «لا ينافي وجود الأعمال التي بها تكون السعادة والشقاوة، وأن من كان من أهل السعادة فإنه ييسر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فإنه ييسر لعمل

---

(١) الغزالي: معراج السالكين ضمن مجموع الرسائل ص٩٥.
(٢) الغزالي: المضنون به على غير أهله ضمن مجموع الرسائل ص٣٦٢.
(٣) ابن تيمية: الاستقامة ١/ ١٧٥.
(٤) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٥/ ١٦٧.
(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٨/ ٢٧٦.

أهل الشقاوة، وقد نهى أن يتكل الإنسان على القدر السابق، ويدع العمل»[1].

ثانياً: يلاحظ على منهج الرجلين في استعراضهما لأسباب تحصيل السعادة أنه لم يجر على نمط واحد في كل الأحوال، من حيث بسط الكلام وتفصيله أو إيجازه واختصاره، فأحياناً يذكر السبب مع إسهاب في الكلام عنه وشرح عناصره، وكيفية تحقيقه، وبيان وجه علاقته بتحصيل السعادة، وأحياناً أخرى يكتفي بذكره مجملاً دون شرح أو تحليل، وإنما يساق ضمن أسباب تحقيق السعادة بصفة عامة.

ثالثاً: ثمة تباين واضح في تناول الغزالي لهذا الموضوع، تبعاً لنوعية الكتاب والمنهج الذي سار عليه في تأليفه، ففي كتبه التي ألفها للعامة مثل «الإحياء» نجد أن المسلك الغالب هو المسلك الشرعي الأخلاقي، البعيد عن النزعة الفلسفية، لكن الأسلوب يختلف اختلافاً كبيراً في كتبه المضنون بها على غير أهلها، والتي ألفها للخواص وحدهم، حيث تبرز النزعة الفلسفية المتأثرة بنظرية الفيض الأفلاطونية، والتي تربط ما بين السعادة، وما بين الاتصال بالعقل الفعال، وتلقي العلوم والمعارف من خلاله.

والناظر فيما ذكره كل من الغزالي وابن تيمية عن أسباب السعادة يجد عدداً غير قليل من الأسباب التفصيلية، مثل: الإيمان بالله ومعرفته، والتقوى والإخلاص، والأخلاق الحسنة، واتباع النبي ﷺ، والاقتداء بسُنَّته، لكن هذه الأسباب كلها يمكن أن تعود في رأيي إلى سبب كلي، وهو العلم والعمل، والذي يُعدُّ السبب الرئيسي الذي تتوقف سائر الأسباب عليه، وقد خصه الغزالي وابن تيمية بكلام مطوَّل في العديد من كتبهما.

وفي ظني أن المطالع لما كتبه الرجلان حول هذه المسألة يمكنه أن يلحظ بوضوح وجود عدد من نقاط الاتفاق التي تبنيا فيها رأياً واحداً، كما يلحظ في الوقت نفسه عدداً آخر من المسائل التي ثار فيها الخلاف، تبعاً للتوجه الفكري والمنهج العام الذي ارتضاه كل واحد منهما.

أ ـ وإذا بدأنا بنقاط الاتفاق فسوف نجد في مقدمتها اتفاق العَلَمين على أن تحصيل السعادة سببه الرئيسي هو العلم والعمل، وقد نقل الغزالي إجماع

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٥/ ١٣٢.

أصحاب الملل الثلاث على ذلك فقال: «وقد أجمعوا على أن الفوز والنجاة لا تحصل إلا بالعلم والعمل جميعاً»، ثم أشار إلى أن «الصوفية والفلاسفة الذين آمنوا بالله واليوم الآخر على الجملة، وإن اختلفوا في الكيفية، كلهم متفقون على أن السعادة في العلم والعبادة، وإنما نظرهم في تفصيل العلم والعمل»[(١)].

ويفهم من كلام الغزالي المتقدم أن اشتراط العلم والعمل للفوز وتحصيل السعادة ليس محل اختلاف بحال، بل هو أمر اتفقت عليه كلمة الجميع سواء على مستوى الأديان السماوية الثلاثة، أو في داخل الملة الإسلامية، وبين سائر المنتسبين إليها من الطوائف، والاتجاهات المختلفة.

وعلى نفس المنوال يرى ابن تيمية أن «السعادة مشروطة بشرطين: بالإيمان والعمل الصالح، بعلم نافع وعمل صالح، بكلم طيب وعمل صالح، وكلاهما مشروط بأن يكون على موافقة الرسل»[(٢)]، ولا بد في رأيه من الأمرين معاً، ولا يغني أحدهما عن الآخر، «فلا بد من العلم والقصد، ولا بد من العلم والعمل به، ومن عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم»[(٣)]، وكل من العلم والعمل واجب في الجملة[(٤)].

والناس لدى ابن تيمية يتفاوتون تفاوتاً كبيراً في الجمع بين هذين الركنين، ولكل واحد منهم حكم خاص به، فمن علم ولم يعمل بعلمه كان فاجراً، ومن عمل بغير علم كان ضالاً[(٥)]، أما إذا اجتمع لدى المكلف العلم والعمل معاً فهو على الصراط المستقيم، ومثل هذا الذي يعمل بما يعلم يكرمه الله بأن يورثه علم ما لم يعلم[(٦)]، ويدل على هذا المعنى عدد غير قليل من النصوص القرآنية، ومنها قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ ﴿١٧﴾﴾ [محمد]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾ وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴿٦٨﴾﴾ [النساء]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

---

(١) الغزالي: ميزان العمل ص١٩٤.
(٢) ابن تيمية: الصفدية ٢/٢٤٨.
(٣) ابن تيمية: درء التعارض ٣/٨٠.
(٤) انظر: ابن تيمية: الرد على الشاذلي ص٢٩.
(٥) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١١/٢٦.
(٦) انظر: ابن تيمية: الرد على الشاذلي ص٢٩، ومجموع الفتاوى ١٠/١٠، ١١/٢٦.

ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِۦ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِۦ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ [الحديد].

ومن المواقف العملية في حياة ابن تيمية مع العلم، أنه كان إذا مرض لم يرتح، أو تسر نفسه إلا بالعلم، رغم منع الأطباء له من ذلك، وقد حكى تلميذه ابن القيم عنه هذا الأمر فقال: «وحدثني شيخنا قال: ابتدأني مرض فقال لي الطبيب: إن مطالعتك وكلامك في العلم يزيد المرض، فقلت له: لا أصبر على ذلك، وأنا أحاكمك إلى علمك، أليست النفس إذا فرحت وسرت قويت الطبيعة، فدفعت المرض؟ فقال: بلى، فقلت له: فإن نفسي تسر بالعلم فتقوى به الطبيعة، فأجد راحة، فقال: هذا خارج عن علاجنا أو كما قال»[١].

ب ـ ومن نقاط الاتفاق الأخرى بين الرجلين في هذه القضية أيضاً أن العلم وحده لا يكفي دون العمل، فالسعادة الدنيوية والأخروية موقوفة على الأمرين معاً، ولا يمكن أن تتحقق في وجود أحدهما وغياب الآخر.

وقد ردَّ الغزالي ردّاً شديداً على من ظن أن سعادة الآخرة تنال بمجرد قوله: لا إلـٰه إلا الله، دون تحقيقه بالمعاملة، وصاحب هذا الظن في رأيه لا يختلف بحال عمن ظن أن الطبخ يحلو بقوله: طرحت السكر فيه، دون أن يطرحه، أو أن الولد يخلق بقوله: وطأت الجارية، دون أن يطأها، والزرع ينبت بقوله: بذرت البذر، دون أن يبذره[٢]، وكما أن هذه الأمور لا تنال في الدنيا إلا بأسبابها، فكذلك أمر الآخرة، ولا شك أن من جلس متكلاً على رحمة الله ونعمته متعطشاً جائعاً، ولم يسلك الطريق في شرب الماء وتناول الخبز فسوف يهلك، وكذلك من أراد الآخرة وسعى لها سعيها، وهو مؤمن، فأولئك كان سعيهم مشكوراً، أما من ظن أن الآخرة، وما فيها من سعادة قصوى تنال بالبطالة والعطالة، فهذا من الحمق والغفلة[٣].

أما ابن تيمية فقد أوسع هذه القضية بحثاً وتفصيلاً، بل إنها تكاد تمثل واحدة من الركائز الأساسية لدعوته الاصلاحية، لا سيما مع ما شاهده من حالة

(١) ابن القيم: روضة المحبين ص٧٠.
(٢) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص٢٩٢.
(٣) المصدر السابق ص٢٩٢، ٢٩٣.

الانفصام الشديد بين العلم والعمل، وبين القول والسلوك، والذي أصاب أحوال المسلمين في الأعصر المتأخرة، وخلاصة مذهبه في هذه المسألة أنه لا بد من العلم والعمل معاً، وكلاهما واجب في الجملة، «ومن ظن أنه بالعلم ينال المطلوب بدون العمل الواجب فقد غلط، ومن ظن أنه بالعمل ينال المطلوب بدون العمل الواجب فقد غلط، وكل منهما لا بد أن يزن عمله وعلمه بالكتاب والسُّنَّة»(١).

وحقيقة الدين تتمثل في العلم بالحق والعمل به، فالعلم النافع هو أصل الهدى، والعمل بالحق هو الرشاد، وضد الأول الضلال، وضد الثاني الغي؛ فالضلال العمل بغير علم، والغي اتباع الهوى، ومجموع العلم والعمل هو الحكمة، التي امتن بها الله على من يشاء من عباده(٢).

ويشتد نكير ابن تيمية على من اعتقدوا الفصل بين القول والعمل، أو بين تصديق القلب وعمل الجوارح، وقد استفاض في مناقشة رأيهم هذا في أثناء تحريره لمفهوم الإيمان، وبيان مذهب أهل السُّنَّة القائل بأن العمل جزء جوهري من الإيمان وركن أصيل من أركانه، وأن التصديق القلبي ونطق اللسان دون العمل لا يكفي لتحقيق النجاة، كما هو مذهب المرجئة الذين أفسدوا الحياة الإسلامية أشد الإفساد.

وفي لفتة دقيقة تنم عن فهم عميق لحقيقة المذاهب الفلسفية والكلامية المختلفة، يربط ابن تيمية بين مذهب الإرجاء القائل بأن الإيمان هو مجرد العلم والتصديق دون العمل، وبين مذهب بعض الفلاسفة القائلين بأن سعادة النفس في مجرد أن تعلم الحقائق، ولم يقرنوا ذلك بحب الله ـ تعالى ـ وعبادته التي لا تتم السعادة إلا بها(٣)، فيقول: «وقول جهم ومن وافقه: إن الإيمان مجرد العلم والتصديق، وهو بذلك وحده يستحق الثواب والسعادة، يشبه قول من قال من الفلاسفة المشائين وأتباعهم: إن سعادة الإنسان في مجرد أن يعلم الوجود على ما هو عليه»(٤).

---

(١) ابن تيمية: الرد على الشاذلي ص٢٩.
(٢) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣/ ٣٣٢، ١٠/ ٣٩ ـ ٤٠.
(٣) ابن تيمية: الإيمان الأوسط ١/ ١٥١
(٤) المصدر السابق ١/ ١٩٨.

وقد أشرنا من قبل إلى أن من أبرز الجوانب التي انتقد فيها ابن تيمية تصور الفلاسفة للسعادة إلحاحهم على الجانب العلمي المعرفي، وإغفالهم للجانب العملي التطبيقي، حيث ذهبوا إلى أن غاية سعادة النفوس نيل العلم فقط، وحقيقة العلم عندهم هو العلم بالكليات التي لا وجود لها في الخارج كليات ، والوجود الذي يثبتونه لواجب الوجود هو من هذا النمط، كما يقولون: إن غاية الإنسان أن يصير عاقلاً معقولاً موازياً للعالم الموجود[١].

ووجه الخطأ الأساسي في هذا القول عدم إدراكه أن السعادة التي هي كمال البهجة والسرور واللذة ليست هي نفس العلم، ولا تحصل بمجرد العلم وحده بل العلم شرط فيها، ولا بد من العلم بالله وبأمره، ولا بد من العمل والامتثال للتكاليف الشرعية.

ج - ومن نقاط الاتفاق المهمة بين الرجلين أيضاً أن المصدر الأساسي لمعرفة أسباب السعادة هو الشرع، ولا بد من الاقتباس من مشكاة النبوة، وما جاء به الرسول ﷺ، ولا يكفي العقل وحده لمعرفة ذلك على وجه التفصيل.

وقد نصَّ الغزالي على ذلك في مفتتح كتابه «كيمياء السعادة»، حيث عقد نوعاً من المقارنة بين الكيمياء الظاهرة التي لا توجد إلا في خزائن الملوك، وبين كيمياء السعادة الأخروية التي لا تكون إلا في خزائن الله سبحانه، ثم انتهى إلى تقرير حقيقة مهمة، وهي أن كل «من طلب هذه الكيمياء من غير حضرة النبوة فقد أخطأ الطريق، ويكون عمله كالدينار البهرج، فيظن في نفسه أنه غني وهو مفلس في القيامة»[٢].

ومن رحمة الله بعباده أنه لم يتركهم دون هداية وإرشاد يوصلهم لطريق السعادة، بل «أرسل إليهم مائة ألف وأربعة وعشرين ألف نبي، يعلمون الناس نسخة الكيمياء، ويعلمونهم كيف يجعلون القلب في كور المجاهدة، وكيف يطهرون القلب من الأخلاق المذمومة»[٣].

وينفي الغزالي وجود أي نوع من أنواع التعارض بين الشرع والعقل، أما

---

(١) انظر: ابن تيمية: الصفدية ٢/٢٦٦، وجامع المسائل ٦/١٢٣.
(٢) الغزالي: كيمياء السعادة ضمن مجموع الرسائل ص٤٤٧.
(٣) المصدر السابق ص٤٤٧، ٤٤٨.

من يظن أن العلوم العقلية مناقضة للعلوم الشرعية، وأن الجمع بينهما غير ممكن فرأيه هذا «صادر عن عمى في عين البصيرة، نعوذ بالله منه، بل هذا القائل ربما يناقض عنده بعض العلوم الشرعية لبعض، فيعجز عن الجمع بينهما، فيظن أنه تناقض في الدين، فيتحير به، فينسل من الدين انسلال الشعرة من العجين، وإنما ذلك لأن عجزه في نفسه خيل إليه نقصاً في الدين»[١].

وفي كتابه «قانون التأويل» استعرض الغزالي موقف الطوائف المختلفة من قضية العلاقة بين الدليلين، ثم مدح موقف من وصفهم بالفرقة المتوسطة «الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقاً»[٢].

ويتكرر الأمر نفسه عند ابن تيمية، مع مزيد شرح وبيان وتفصيل واتفاق بين التنظير والتطبيق، ولا شك أن المطالع لفكر الرجل يدرك أن تلك القضية تعتبر من أبرز القضايا التي انشغل بها عبر مصنفاته المختلفة، وكتب عنها الكثير، بل إنه ألف من أجل تقريرها وتأصيلها كتابه الضخم درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول.

وإذا كانت هذه القاعدة تنطبق على سائر أبواب الدين العلمية والعملية، فإن ابن تيمية لا ينسى أن ينص عليها فيما يتعلق بقضية السعادة، حيث أشار إلى أنه لا سبيل لأحد إلى السعادة إلا بطاعة الرسل[٣]، كما أن السعادة في دار النعيم لا يكفي العقل وحده لتحصيلها، بل لا بد من النقل والشرع، وكما «أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قدامه، فكذلك نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة»[٤].

وإذا كنا قد انتهينا من العرض السابق إلى وجود اتفاق تام بين الغزالي وابن تيمية على أن العلم والعمل شرط أساسي في تحصيل السعادة، وأن أحدهما لا يكفي دون الآخر، فمن المهم أن نشير إلى أن هذا الاتفاق لا ينفي وجود عدد

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ٣/ ١٧.
(٢) الغزالي: قانون التأويل، ضمن مجموع رسائل الغزالي ص٦٢٦.
(٣) ابن تيمية: منهاج السُّنَّة النبوية ١/ ٤٩.
(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١/ ٦.

من نقاط الاختلاف بينها في مسائل منبثقة من هذا الأصل العام، ومن أبرزها ما يلي:

أ ـ كيفية حصول العلم في النفس، حيث تأثر الغزالي في عدد من كتبه لا سيما المضنون بها على غير أهلها بنظرية الفيض الأفلوطينية، التي تجعل العلم متمثلاً في انتقاش حقيقة الوجود في النفس عبر الاتصال بالعقل الفعال[١]، وهو ما انتقده ابن تيمية بشدة، ورد على القائلين به في أكثر من كتاب له[٢].

ب ـ مصادر تحصيل العلم ووسائله، وثمة خلاف كبير وجوهري بين المنهجين الصوفي والسلفي في تلك المسألة، لا سيما في الموقف من الرياضة والعلم اللَّدنِّي والكشف والإلهام، ومدى اعتبارها وسائل لتحصيل المعرفة من جهة، ثم مدى الاعتداد بذلك شرعاً من جهة أخرى[٣].

ج ـ نوعية العلوم المحققة للسعادة، ولعل أهم ما ينبغي أن نشير إليه في هذه القضية هو أن الغزالي قد أدرج بعض العلوم باعتبارها من السبل المحصلة للسعادة، بينما خالفه ابن تيمية في ذلك، مشككاً إما في جدواها، وإما في اعتبارها سبباً لتحصيل السعادة.

ومن أبرز الأمثلة في هذا الصدد: علم المنطق، وموقف الغزالي من الإشادة به وضرورة تعلمه معروف[٤]، بل إنه جعل من المقدمات المنطقية في كتابه «المستصفى» بمثابة مقدمة للعلوم كلها «ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[٥].

لكن ما يعنينا هنا أن الغزالي قد أشار في أول كتابه «مقاصد الفلاسفة» إلى أن السعادة الأبدية متوقفة على تكميل النفس، ولا يتم تكميل النفس إلا بالتزكية والتحلية، ولا يتم هذان الأمران إلا بالعلم، ولا طريق لتحصيل العلم إلا

---

(١) انظر: الغزالي: معراج السالكين ضمن مجموعة الرسائل ص٦٥، وميزان العمل ص٢٠٥، ٢٠٧.

(٢) انظر: درء التعارض ١٠/١٨٩، ٢٠٥، والرد على الشاذلي ص٥٨، ٥٩.

(٣) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين ١/٧١، ٨٢، ٣/٤٠، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/٤٧٣، ١٧/٥٢٩، ومنهاج السُّنَّة ٨/٧٠، ودرء التعارض ٤/١١٦.

(٤) انظر: د. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص١٦٦.

(٥) الغزالي: المستصفى ص١٠.

بالمنطق[١]، وبعد هذه المقدمات انتهى الغزالي إلى النتيجة التي تستخلص منها فقال: «فإذن فائدة المنطق اقتناص العلم، وفائدة العلم حيازة السعادة الأبدية، فإذا صح رجوع السعادة الأبدية إلى كمال النفس بالتزكية والتحلية، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة»[٢].

أما إذا ما انتقلنا إلى بيان موقف ابن تيمية من هذه القضية، فسوف نجد له نقداً مطولاً لتصور الفلاسفة لطبيعة العلوم المحققة للسعادة ـ وقد أشرنا إلى شيء من ذلك سلفاً ـ وخلاصة ما انتهى إليه أن مراد الله ورسوله بالعلم الممدوح ليس العلم النظري الذي هو عند فلاسفة اليونان، كما أن الحكمة التي يدَّعون محبتها اسم يجمع العلم والعمل به في كل أمة، وما من أمة إلا ولها حكمة بحسب علمها ودينها[٣].

وقيمة العلم وتفاضله إنما يتوقف على طبيعة المعلوم وفائدته، «فإذا كان المعلوم محبوباً تكمل النفس بحبه كان العلم به كذلك، وإن كان مكروهاً كان العلم به لحذره ودفع ضرره؛ كالعلم بما يضر الإنسان من شياطين الإنس والجن، فلم يكن المقصود نفس العلم بل المعلوم»[٤].

وانطلاقاً من التصور السابق الذي يجعل فضل العلم مرتبطاً بفضل المعلوم يقسم ابن تيمية العلم الممدوح[٥] إلى ثلاثة أقسام[٦] وهي:

الأول: علم بأسماء الله وصفاته، وما يتبع ذلك، وفي مثله أنزل الله سورة الإخلاص، وآية الكرسي، ونحوهما.

---

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٣٦، ٣٧.
(٢) المصدر السابق ص٣٧.
(٣) ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص٤٤٧.
(٤) ابن تيمية: النبوات ١/ ٨٤.
(٥) وواضح أن كلام ابن تيمية هنا منصب بأكمله على تقسيم العلم الشرعي الديني، ولا يعني ذلك بحال أنه يرفض أو يعارض العلوم الدنيوية النافعة، بل هو يراها من فروض الكفايات التي لا بد لبعض أفراد الأمة أن يقوموا بها، كما أن مفهوم الدليل الشرعي عنده يتسع لكل ما أذن فيه الشرع فيدخل في ذلك ما دلت عليه وشهدت به الموجودات، انظر: درء التعارض ٣/ ٣٠٣، والنبوات ص١٢، ٣٠.
(٦) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١١/ ٣٩٧، ومختصر الفتاوى المصرية ١/ ١٣٨.

الثاني: العلم بما أخبر الله تعالى به مما كان من الأمور الماضية، ومما يكون من الأمور المستقبلة، وما هو كائن من الأمور الحاضرة، وفي مثله أنزل الله القصص والوعد والوعيد وصفة الجنة والنار.

الثالث: العلم بما أمر الله به من الأمور المتعلقة بالقلوب والجوارح من الإيمان بالله، ومن معارف القلوب وأحوالها، وأحوال الجوارح وأعمالها، وهذا يندرج فيه العلم بأصول الإيمان وقواعد الإسلام، والعلم بالأقوال والأفعال الظاهرة مما هو في كتب الفقه.

وفيما يتعلق بالمنطق على وجه الخصوص، وهل يعتبر تعلمه شرطاً لتحقيق السعادة، نلاحظ أن ابن تيمية يعارض ذلك، مبيناً أن هذا العلم على ما فيه من إشكالات وصعوبات لا يوجب السعادة ولا كمال النفس البشرية، وما ذكروه في هذا العلم من مسلَّمات أساسية غير صحيحة، مثل قولهم بحصر الدليل في القياس، والاستقراء، والتمثيل، وهو حصر لا دليل عليه، وكذا قولهم: إن العلم المطلوب لا يحصل إلا بمقدمتين[1].

وخلاصة الأمر عند ابن تيمية أن المنطق وتعلمه ليس شرطاً في تحقق السعادة أو حصولها، وإنما تتوقف السعادة على أنواع أخرى من العلوم يغلب عليها الصبغة العملية، وتهدف إلى غاية جليلة وهي نفع المكلف في دينه ودنياه.

---

(١) انظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص١٦٢، ومجموع الفتاوى ٩/ ١٥٣.

رابعاً: موانع السعادة

ويأتي الحديث عن موانع السعادة بمثابة خاتمة ضرورية لا بد منها، كي تكتمل عناصر نظرية السعادة عند الغزالي وابن تيمية، إذ ليس كافياً أن تذكر الجوانب الإيجابية العملية التي تحقق السعادة فحسب، بل من اللازم أن يضاف إليها الأمور السلبية التي تحول دون تحقيق السعادة، وتمنع من وصول الإنسان إليها.

ويذكرنا هذا الأمر بمبدأ يتكرر كثيراً عند الصوفية ـ ومن بينهم الغزالي ـ وهو مبدأ التخلية والتحلية، ويقصد بالتخلية تفريغ القلب، وإخراج كل ما يشغله عن الله، والوصول إليه من الأهواء، والشهوات، والصفات الذميمة[١].

أما التحلية فيراد بها امتلاء القلب بمعرفة الله وحبه، والتحلي بالخلال الحسنة والصفات الحميدة، وهي مرحلة تلي التخلية، حيث تأتي والقلب فارغ من الآفات، ومستعد لقبول ما يغرس فيه من هدايات وأنوار، وقد جعل الغزالي هذا المبدأ من أبرز غايات الصوفية في طريقهم إلى الله، وذلك لأن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، والمقصود به قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله[٢].

(١) انظر: الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٣٦، ود. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية ص٧٥، ود. رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ص١٦٩.

(٢) الغزالي: المنقذ من الضلال ص١٢٥.

وثمة مسلكان في تعريف التحلية عند الغزالي، أحدهما يتسم بطابع صوفي أخلاقي، وقد ذكره في سياق كلامه عن محبة الله، وكيفية الوصول إليها حيث أشار إلى أن لهذه المحبة ركنين: **أولهما**: تخلية القلب، وطهارته من سائر حظوظ الدنيا، وكل ما سوى الله، **والركن الثاني**: هو قوة معرفة الله تعالى واتساعها، واستيلاؤها على القلب، ولن يتم هذا الركن إلا بعد تطهير القلب من جميع شواغل الدنيا وعلائقها، والصلة بين هذين الركنين تشبه وضع البذر في الأرض بعد تنقيتها من الحشيش، ثم يتولد من هذا البذر شجرة المحبة والمعرفة، وهي الكلمة الطيبة التي ضرب الله بها المثل(١).

أما علاقة هذا المبدأ بقضية السعادة فيتمثل في أن السعادة ـ كما يرى الغزالي ـ مبذولة في أصلها للكافة، وغير مضنون بها على أحد بحكم الجود الإلٰهي، ولكن هذا الكلام لا يعنى التواكل أو السلبية، بل لا بد من الاستعداد لقبول هذا الجود الإلٰهي، وإنما يكون ذلك بالأمرين اللذين أشرنا إليهما، وهما التحلية والتخلية؛ أي: تزكية النفس، وتطهيرها عن الخبث والكدورة.

وإذا حال دون السعادة مانع، فعلى العبد أن يعلم أنه لم يقم بالتحلية الواجبة وأن الحجاب من جهته هو، وليس من الله، ويضرب الغزالي مثالاً لذلك بالصورة المتلونة التي ليس فيها مانع من أن تنطبع في الحديد الخبيث، إلا الحجاب من جهة الحديد في صدئه وخبثه، وافتقاده إلى صيقل يجلوه ويزيل خبثه ويجليه، وهكذا ينبغي على العبد أن يعتقد أن الحجاب من جانبه هو لا من جانب الرحمة الإلٰهية(٢).

وثمة تعريف آخر للتحلية لدى الغزالي يبدو فيه متأثراً بالنزعة الفلسفية الأفلاطونية، حيث مال إلى أن المقصود بها أن تنتقش في النفس حلية الحق حتى «ينكشف لها الحقائق الإلٰهية، بل الوجود كله على ترتيبه انكشافاً حقيقيّاً موافقاً للحقيقة، لا جهل فيها ولا لبس»(٣).

وهو يضرب لهذا المفهوم مثلاً يربط بين النفس وبين المرآة التي يتمثل

---

(١) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٣١٦.

(٢) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص٢٠٨.

(٣) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٣٦.

كمالها في ظهور الصور الجميلة بها على ما هي عليه من غير اعوجاج ولا تغيير، وإنما يتم ذلك بتطهيرها من الخبث والصدأ، ثم لا بد أن يحاذى بها شطر الصور، وهكذا النفس التي تُعدُّ بمثابة مرآة تنطبع فيها صور الوجود كلها مهما ذكيت وصقلت[١].

وإذا ما انتقلنا إلى ابن تيمية فسوف نلاحظ أنه ـ خلافاً لما قد يظنه البعض ـ لا يعترض على مبدأ التحلية والتخلية في أصله، وإن كان يقف أمامه وقفة فاحصة لتحليل المقصود منه، ومن ثم قام بتقديم نقد مهم لتطبيقاته، وماذا يراد من لفظة التخلية، مع التفرقة بين الجائز والممنوع منها.

والتخلية عند ابن تيمية نوعان: **أحدهما**: مذموم ولم يأت به شرع وهو تفريغ القلب من كل خاطر، وانتظار ما ينزل عليه من كشف أو إلهام[٢]، كما يفعل بعض الصوفية، **أما النوع الثاني**: الذي جاء به الشرع فهو «أن يفرغ قلبه مما لا يحبه الله، ويملؤه بما يحبه الله، فيفرغه من عبادة غير الله، ويملؤه بعبادة الله، وكذلك يفرغه عن محبة غير الله ويملؤه بمحبة الله، وكذلك يخرج عنه خوف غير الله، ويدخل فيه خوف الله تعالى، وينفي عنه التوكل على غير الله، ويثبت فيه التوكل على الله، وهذا هو الإسلام المتضمن للإيمان الذي يمده القرآن ويقويه، لا يناقضه وينافيه»[٣].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أننا نجد صياغة أخرى لمبدأ التحلية والتخلية عند تلميذ ابن تيمية الأشهر، ابن القيم مع اختلاف في التسمية والمصطلحات، حيث قرر قاعدة عامة مفادها أن «قبول المحل لما يوضع فيه مشروط بتفريغه من ضده»، وهذه القاعدة في رأيه تسري على الذوات والأعيان كما تسري على الاعتقادات والإرادات، فإذا كان القلب ممتلئاً بالباطل اعتقاداً ومحبة لم يبق فيه لاعتقاد الحق ومحبته موضع، كما أن اللسان إذا اشتغل بالتكلم بما لا ينفع لم يتمكن صاحبه من النطق بما ينفعه إلا إذا فرغ لسانه من النطق بالباطل، وكذلك

---

(١) المصدر السابق ص٣٧.

(٢) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/ ٤٠٠.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/ ٤٠١.

الجوارح إذا اشتغلت بغير الطاعة لم يمكن شغلها بالطاعة إلا إذا فرغها من ضدها[(١)].

ولهذه القاعدة صلة وثيقة بتحقيق السعادة؛ لأن القلب إذا امتلأ شغلاً بالمخلوق، والعلوم التي لا تنفع، لم يبق فيه موضع للشغل بالله، ومعرفة أسمائه وصفاته وأحكامه، وإذا جاءته حقائق القرآن والعلم الذي به كماله وسعادته، وهو على هذا الحال، ولم تجد فيه فراغاً لها ولا قبولاً، تعدته وجاوزته إلى محل سواه[(٢)].

وهكذا يبدو واضحاً أن هناك اتفاقاً تاماً بين الغزالي وابن تيمية على أنه لا يكفي تحصيل الأسباب المؤدية لتحصيل السعادة فحسب، بل لا بد أن يقترن ذلك بسعي المكلف سعياً حثيثاً نحو إزالة أي مانع من الموانع التي تحول دون تحقيقها.

وثمة عدد من الملاحظات على تناول الغزالي وابن تيمية لموانع السعادة، لعل من أهمها أن كلام الغزالي في هذا الموضع ـ لا سيما في كتبه التي أفردها لقضية السعادة ـ يُعدُّ أكثر تفصيلاً وتوسعاً من كلام ابن تيمية، كذلك يلاحظ أن الغزالي ـ كعادته في تناول قضية السعادة ـ لم يسر على وتيرة واحدة أو منهج مطرد في كلامه عن موانع السعادة، حيث تناولها في بعض كتبه بمشرب شرعي أخلاقي، بينما تناولها في كتبه التي ألفها للخواص بمشرب فلسفي إشراقي، ظهر فيه التأثر الواضح جدّاً بنظرية الفيض الأفلوطينية.

وهكذا يمكننا أن نقسم موانع السعادة إلى نوعين رئيسين:

النوع الأول: وهو موانع السعادة التي عرض لها الغزالي بمشرب شرعي أخلاقي، وهو المنهج نفسه الذي نجده لدى ابن تيمية، ومن تلك الموانع ما يلي:

١ ـ الكفر بالله تعالى، وباليوم الآخر:

وثمة اتفاق تام داخل الفكر الإسلامي على اعتبار الإيمان بالله شرطاً أساسياً لتحقيق السعادة، ومن ثم يكون الكفر به سبحانه مانعاً من موانعها، إذ لا

---

(١) ابن القيم: الفوائد ص٢٩.

(٢) المصدر السابق ص٢٩.

يمكن أن تتحقق السعادة لمن لم يذق طعم الإيمان، ولم يترسخ ترسخاً تاماً في عقله ووجدانه.

وقد قارن الغزالي بين النعم المختلفة، التي أنعم بها على الآدمي، وخلص إلى أن كل نعمة تفنى بالموت، فليس لها عند العاقل قدر ولا خطر، وإنما القدر الحقيقي «للنعمة التي تبقى على الدوام، وتدوم مدى الليالي والأيام وهي نعمة الإيمان، الذي هو بذر السعادة المؤيدة، والنعمة المخلدة»(١).

أما ابن تيمية فقد عدَّ الإيمان أهم شروط تحقق السعادة، كما أن انتفاءه يعتبر أبرز مانع من موانعها، وهو يقرر بلهجة قاطعة أنه «قد ثبت باليقين الذي لا يحتمل النقض أن من لم يؤمن بالرسول فلا نجاة له ولا سعادة، ولو حصَّل جميع علومهم ـ أي: الفلاسفة ـ واتصف بما يأمرون به من الأخلاق والتدبير والسياسة»(٢)، والعلة في ذلك هي أن الإيمان بالله قطب الدين الذي يدور عليه، وليس هنالك أمر علق به السعادة والشقاء والمدح والذم والثواب والعقاب أعظم من الإيمان(٣).

والسعادة التي يقصدها ابن تيمية بكلامه هذا هي السعادة الدنيوية والأخروية معاً، ففي الدنيا لا يصلح القلب «ولا يفلح، ولا يلتذ، ولا يسر، ولا يطيب، ولا يسكن، ولا يطمئن، إلا بعبادة ربه، وحبه، والإنابة إليه، ولو حصل له كل ما يلتذ به من المخلوقات لم يطمئن، ولم يسكن، إذ فيه فقر ذاتي إلى ربه من حيث هو معبوده، ومحبوبه، ومطلوبه، وبذلك يحصل له الفرح والسرور واللذة والنعمة، والسكون والطمأنينة»(٤).

وأما السعادة الأخروية فالأمر فيها أوضح من أن يدلل عليه، وقد بيَّن الله سبحانه أن «الموجب للنجاة والسعادة في الدار الآخرة هو الإيمان بالله واليوم الآخر، والعمل الصالح»(٥)، وقد اعتبر ابن تيمية أن توقف حصول السعادة على

---

(١) الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك ص٩.
(٢) الرد على الشاذلي ص٢٠١.
(٣) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٣/ ٥٨.
(٤) المصدر السابق ١٠/ ١٩٤.
(٥) ابن تيمية: الرد على الشاذلي ص٢٠٢.

الإيمان من الأصول الكلية التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فقال: «وهذا أصل يجب معرفته، وأنه في كل زمان ومكان إنما تحصل السعادة بعد الموت بالإيمان والإسلام»[١].

أما اعتبار الكفر باليوم الآخر، أو ضعف الإيمان به من موانع السعادة فمن المعروف أن السعادة الأخروية هي الغاية الكبرى، والمقصد الأجل لكل باحث عن السعادة في التصور الإسلامي، ولا يتصور تحقق هذه السعادة في قلب من لا يصدق باليوم الآخر، ولا ينتظر مجيئه، أو يستعد له بالعمل الصالح في مختلف صوره.

وقد نبَّه الغزالي في مفتتح كتابه «ميزان العمل» إلى أن السبب الرئيس لفتور الخلق عن سلوك طريق السعادة يرجع لضعف إيمانهم باليوم الآخر، وإلا فإن العقل الناقص فضلاً عن الكامل يقضي بالتشمير لسلوك طريق السعادة[٢]، ومن الظواهر المثيرة للتساؤل تقصير الناس في الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل، مع أن ذلك ضروري في العقل، والمقصِّر فيه جاهل، والسبب في ذلك أن الغفلة ـ والتي تُعدُّ سبب كل شقاوة ـ مستولية عليهم، مستغرقة لأوقاتهم، لا ينتهون عنها ما دامت الشهوات متوالية، وهكذا شأن كل واحد إلى الموت، وعند ذلك لا يبقى له إلا التحسر بعد الفوت[٣].

وإذا ما انتقلنا إلى ابن تيمية فسوف نجد أنه يولي هذا الركن اهتماماً كبيراً يتناسب مع مكانته بين أصول الاعتقاد، حيث يرى أن «أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر»[٤]، ولا بد لكل نبي من الأنبياء أن يقرر لأمته أصل الإيمان بالله وباليوم الآخر، وأهمية العمل الصالح، وهذه الأصول الكلية التي يشترك فيها الأنبياء يذكرها الله في السور المكية كثيراً مثل: الأنعام والأعراف وأكثر المفصل[٥].

---

(١) المصدر السابق ص٢٠٢.
(٢) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص١٨١.
(٣) المصدر السابق ص١٩٣.
(٤) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ص١٤٥.
(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٢٦/١٧.

الإيمان من الأصول الكلية التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان فقال: «وهذا أصل يجب معرفته، وأنه في كل زمان ومكان إنما تحصل السعادة بعد الموت بالإيمان والإسلام»[١].

أما اعتبار الكفر باليوم الآخر، أو ضعف الإيمان به من موانع السعادة فمن المعروف أن السعادة الأخروية هي الغاية الكبرى، والمقصد الأجل لكل باحث عن السعادة في التصور الإسلامي، ولا يتصور تحقق هذه السعادة في قلب من لا يصدق باليوم الآخر، ولا ينتظر مجيئه، أو يستعد له بالعمل الصالح في مختلف صوره.

وقد نبَّه الغزالي في مفتتح كتابه «ميزان العمل» إلى أن السبب الرئيس لفتور الخلق عن سلوك طريق السعادة يرجع لضعف إيمانهم باليوم الآخر، وإلا فإن العقل الناقص فضلاً عن الكامل يقضي بالتشمير لسلوك طريق السعادة[٢]، ومن الظواهر المثيرة للتساؤل تقصير الناس في الاستعداد للآخرة بالعلم والعمل، مع أن ذلك ضروري في العقل، والمقصِّر فيه جاهل، والسبب في ذلك أن الغفلة ـ والتي تُعدُّ سبب كل شقاوة ـ مستولية عليهم، مستغرقة لأوقاتهم، لا ينتهون عنها ما دامت الشهوات متوالية، وهكذا شأن كل واحد إلى الموت، وعند ذلك لا يبقى له إلا التحسر بعد الفوت[٣].

وإذا ما انتقلنا إلى ابن تيمية فسوف نجد أنه يولي هذا الركن اهتماماً كبيراً يتناسب مع مكانته بين أصول الاعتقاد، حيث يرى أن «أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر»[٤]، ولا بد لكل نبي من الأنبياء أن يقرر لأمته أصل الإيمان بالله وباليوم الآخر، وأهمية العمل الصالح، وهذه الأصول الكلية التى يشترك فيها الأنبياء يذكرها الله في السور المكية كثيراً مثل: الأنعام والأعراف وأكثر المفصل[٥].

(١) المصدر السابق ص٢٠٢.
(٢) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص١٨١.
(٣) المصدر السابق ص١٩٣.
(٤) ابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ص١٤٥.
(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٧/ ١٢٦.

وقد تكرر وصف القيامة الكبرى في الكتاب والسُّنَّة كثيراً جدّاً «لأن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء، وقد بعث بين يدي الساعة، فلذلك وصف القيامة بما لم يصفها به غيره»(١). وثمة اتفاق تام بين جميع المذاهب الإسلامية وسائر الملل على إثبات هذا الأصل العظيم، وكما يقول ابن تيمية فإن «مذهب سائر المسلمين، بل وسائر أهل الملل إثبات القيامة الكبرى، وقيام الناس من قبورهم، والثواب والعقاب هناك»(٢).

وأما صلة الإيمان باليوم الآخر بتحصيل السعادة، فهي صلة وثيقة جدّاً؛ لأن «أصل السعادة والنجاة من العذاب هو توحيد الله بعبادته وحده لا شريك له، والإيمان برسله واليوم الآخر والعمل الصالح»(٣)، ويستنبط ابن تيمية من الأصل السابق حقيقة مهمة، وهي أن أهل هذا الإيمان والعمل الصالح هم أهل السعادة من الأولين والآخرين، وأما الخارجون عن هذا الإيمان فهم مشركون أشقياء(٤).

٢ ـ الجهل والغفلة:

ولما كان العلم والمعرفة هما الأساس الأول، والسبيل الأهم لتحصيل السعادة، فمن الطبيعي أن يكون ضدهما وهو الجهل والغفلة أساس كل شقاوة.

وقد نبَّه الغزالي إلى تلك الحقيقة في سياق عرضه لمفهوم السعادة، حيث أشار إلى أن «الجهل والغفلة مغرس كل شقاوة، والعلم والمعرفة أساس كل سعادة»(٥)، ويترتب على ما تقدم أن النفس «كلما كانت أدرب بالمعقولات كانت إلى السعادة أقرب، فالنفس لها قرب وبعد، فقربها بقدر العلوم وتحصيل الفضائل، وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل»(٦).

وفيما يتعلق بالسعادة الأخروية على وجه الخصوص ينبه الغزالي إلى أن الجهل من أبرز موانعها، والمراد به أن لا يعرف المكلف الخيرات الآخروية

---

(١) ابن تيمية: الجواب الصحيح ٦/ ١٠.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٤/ ٢٦٢.
(٣) المصدر السابق ١٨/ ٥٧.
(٤) المصدر السابق ٩/ ٣٢.
(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٣١٥.
(٦) الغزالي: معارج القدس ص٨٨.

وشرفها، وحقارة متاع الدنيا، بالإضافة إليها(١)، وهو على رتبتين: **إحداهما**: أن يكون عن غفلة وعدم مصادفة مرشد منبه، وهذا علاجه سهل، **والثاني**: أن يكون ناتجاً عن اعتقاد أن السعادة هي اللذات الدنيوية والرياسة الحاضرة، وأن أمر الآخرة لا أصل له، أو لأن الإيمان وحده كاف، وهو مبذول لكل مؤمن كيف كان عمله، أو يظن أن الاتكال على عفو الله ينجيه، وأن الله كريم رحيم لا نقصان له من معصية العصاة، فلا بد أن يرحمهم. وهذه أنواع من الحماقات فتَّرت خلائق كثيرة عن الطاعات، وجرّأتهم على المعاصي(٢).

وإذا ما انتقلنا إلى ابن تيمية فسوف نجد أنه يعد الجهل من أعظم موانع تحصيل الإنسان للكمال اللائق به، والذي هو السبيل الأهم لبلوغ سعادة الدنيا والآخرة، والعلة في ذلك عنده أن أصل الفطرة التي فطر الناس عليها ـ إذا سلمت من الفساد، فإنها تميل بطبعها إلى اتباع الحق ومحبته، وهذا الحق نوعان: حق موجود، فالواجب معرفته والصدق في الإخبار عنه، وضد ذلك الجهل والكذب، وحق مقصود، وهو النافع للإنسان، فالواجب إرادته والعمل به، وضد ذلك إرادة الباطل واتباعه(٣).

ومن رحمة الله بعباده أنه خلق في النفوس محبة العلم دون الجهل، ومحبة الصدق دون الكذب، ومحبة النافع دون الضار، وإذا وجد في النفس ضد ذلك فلمعارض من هوى وكبر وحسد ونحو ذلك، وإذا اندفع عن النفس المعارض أحب القلب ما ينفعه من العلم النافع والعمل الصالح، كما أن الجسد إذا اندفع عنه المرض أحب ما ينفعه من الطعام والشراب(٤).

وإذا كان الأمر على الحال التي وصفنا فلا شك أن صلاح بني آدم في الإيمان والعمل الصالح، ولا يخرجهم عن ذلك إلا شيئان، **أحدهما**: الجهل المضاد للعلم، **والثاني**: اتباع الهوى والشهوة(٥).

---

(١) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص٢٩٠.
(٢) انظر: الغزالي: ميزان العمل ص٢٩٠، ٢٩١.
(٣) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢/١٠٢، ١٥/٢٤١.
(٤) المصدر السابق ١٥/٢٤١.
(٥) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٥/٢٤٢.

ونخلص من العرض السابق إلى أن الغزالي وابن تيمية متفقان على أن العلم والعمل هما السبيل الرئيس لتحصيل السعادة، ومن ثم فإن كل ما يضادهما يُعدُّ مانعاً من موانعها، ولا شك أن الجهل والغفلة والهوى وما أشبه ذلك مما يضاد العلم والعمل، ويحول دون ظهور آثارهما على القلب وسائر الجوارح.

٣ ـ الأخلاق القبيحة:

ولا شك أن التحلي بالأخلاق الحسنة والخلال الجميلة شرط أساسي لتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، بل تكاد تتفق كلمة جل من كتب في علم الأخلاق أن غاية هذا العلم الأساسية هي الوصول إلى السعادة.

وأما العلة في اعتبار الأخلاق القبيحة مانعاً من موانع السعادة عند الغزالي فيرجع إلى طريقة تفسيره للكيفية التي يمكن للنفس البشرية أن تصل من خلالها إلى مرتبة السعادة، حيث يرى أن النفس بمثابة مرآة تنطبع فيها صور الوجود كلها، ولا شك أن المرآة تحتاج إلى تطهير وصقل كي تظهر فيها الصور على حقيقتها دون اعوجاج أو تغيير(١).

وعلى نفس المنوال لا يمكن للنفس أن تصل إلى انكشاف الحقائق الإلٰهية وحقائق الوجود كله ـ وكل ذلك من الشروط الضرورية لتحقيق السعادة ـ إلا إذا ذكيت وصقلت، عن طريق تخليتها عن رذائل الأخلاق، مع ملاحظة أنه لا يمكن التمييز بين الأخلاق المحمودة والمذمومة إلا بالعلم(٢).

ولكل من الغزالي وابن تيمية كلام مفصل، وعرض مستفيض لأنواع الأخلاق حسنها وقبيحها، وقد استفاضت المؤلفات التي عرضت للفكر الأخلاقي عند الرجلين بتتبع ذلك كله، مما يجعلنا هنا نكتفي فحسب أن نذكر بعض النماذج للأخلاق القبيحة والصفات المرذولة، التي تحول دون تحقيق السعادة، ولعل من أبرز تلك الخلال: خلق الحسد، والذي يُعدُّ من أقبح الصفات التي دلَّ الشرع والعقل والفطرة على قبحها وذم أصحابها، نظراً لآثاره المدمرة على الأفراد والمجتمعات ككل، ويزداد الأمر خطورة إذا علمنا أن الحسد مرض قلبي

---

(١) انظر: الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٣٦.

(٢) انظر: الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٣٧.

خطير، ونقيصة خلقية شائعة بين سائر البشر، إلا من رحم الله، وكما ينبه ابن تيمية فإن «الحسد مرض من أمراض النفس، وهو مرض غالب، فلا يخلص منه إلا قليل من الناس، ولهذا يقال: ما خلا جسد من حسد، لكن اللئيم يبديه والكريم يخفيه»[(١)].

وثمة تقارب واضح بين كلام الغزالي وابن تيمية عن الحسد من حيث المفهوم والأقسام، والآثار السيئة المترتبة عليه[(٢)]، وإن كان كلام الغزالي أكثر تفصيلاً وتقسيماً، وتغلغلاً في الأبعاد النفسية لشخصية الحاسد، ومدى انتشارها في المجتمع المسلم.

ويبدو من الواضح أن ابن تيمية قد وقف على ما كتبه الغزالي حول هذا الموضوع في الإحياء وغيره، ويؤيد ذلك ما ذكره في سياق تقويمه للغزالي وكتابه «الإحياء» من نظرة تتسم بالاعتدال والإنصاف، حيث قال: «وأما ما في الإحياء من المهلكات مثل الكلام على الكبر، والعجب والرياء والحسد ونحو ذلك، فغالبه منقول من كلام الحارث المحاسبي في الرعاية، ومنه ما هو مقبول، ومنه ما هو مردود، ومنه ما هو متنازع فيه، والإحياء فيه فوائد كثيرة، لكن فيه مواد مذمومة»[(٣)].

ولن نستفيض هنا في ذكر كلام الرجلين عن الحسد تفصيلاً، وإنما نكتفي فقط بالإشارة إلى مفهومه، ووجه ضرره البالغ، ثم لماذا كان مانعاً من موانع السعادة؟

فأما المقصود بالحسد، فقد عرِّف بعدد من التعريفات، لعل من أشهرها وأكثرها تداولاً بين أهل العلم من المفسرين[(٤)]، والمحدثين[(٥)]، وعلماء الاصطلاح[(٦)] أنه: كراهة النعمة، وتمني زوالها عن الغير، وقد ذكر الغزالي قريباً

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/ ١٢٥، وانظر: الغزالي: الإحياء ٣/ ١٨٥.
(٢) انظر عرضاً مفصلاً لموقف الغزالي من الحسد في: بحث د. محمد مهدي علام: الحسد عند الغزالي، ضمن مهرجان الغزالي ص٦١٨ ـ ٦٣٣، وانظر عرضاً لموقف ابن تيمية من الحسد عند: د. محمد عبد الله عفيفي: النظرية الخلقية عند ابن تيمية ص٤٩٦ ـ ٥٠٥.
(٣) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٥/ ٨٤، ومجموع الفتاوى ١٠/ ٥٥١.
(٤) انظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٧١، وتفسير ابن كثير ١/ ٦٦.
(٥) انظر: النووي: شرح مسلم، وابن حجر: فتح الباري ١/ ١٦١.
(٦) انظر: الجرجاني: التعريفات ص١١٧، والمناوي: التعاريف ص٢٧٨.

من هذا التعريف في «الإحياء»، حيث رأى أن الحسد هو «كراهة النعمة، وحب زوالها عن المنعَم عليه»[(١)]، أما ابن تيمية فإنه بعقليته الناقدة والمتفحصة عرض لهذا التعريف وغيره، ثم اختار تعريفاً آخر يتسم بالعموم، ويصدق على مختلف أنواع الحسد؛ فعرَّفه بأنه «البغض والكراهة لما يراه من حسن حال المحسود»[(٢)].

وثمة فرق جوهري بين الحسد المذموم، وبين الغبطة أو المنافسة، ويتجلى هذا الفرق في أن الحاسد يتمنى زوال النعمة عمن يكرهه ويحسده، بينما صاحب المنافسة أو الغبطة المشروعة لا يتمنى زوال نعمة الله على الغير ولا يكره وجودها أو دوامها، وإنما يشتهي لنفسه حصول ما يماثلها[(٣)].

وأما العلة في اعتبار الحسد مانعاً من تحقيق السعادة، فيرجع ذلك لعدد من الأمور منها:

أ ـ أن الحسود في عذاب نفسي دائم، وقلق واضطراب، إذ كلما أُنعِم على عدوه ازداد هماً وغماً، بينما الآخر رافل في أَنعُم الله عليه، وغير شاعر به البتة، وقد أشار الغزالي في لفتة دقيقة تستبطن أعماق شعور الشخصية الحاسدة إلى شيء من ذلك، حيث وصف الحسود بأنه «المعذب الذي لا يرحم ولا يزال في عذاب دائم في الدنيا، فهي لا تخلو من خلق كثير من أقرانه ومعارفه ممن أنعم الله عليهم بعلم أو مال أو جاه، فلا يزال في عذاب دائم في الدنيا إلى موته، ولعذاب الآخرة أشد وأكبر»[(٤)].

ب ـ أن الحسد، ويضاف إليه الكبر داءان عظيمان، أهلكا الأولين والآخرين وهما أعظم الذنوب التي بها عُصي الله أولاً، فإن إبليس استكبر وحسد آدم، وكذلك ابن آدم الذي قتل أخاه حسد أخاه[(٥)]، وكما أنَّ الإيمان والطاعة من أعظم أصول السعادة، فكذلك الحسد من أخطر موانعها.

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ٣/ ١٨٥.
(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/ ١١، وانظر: د. محمد عبد الله عفيفي: النظرية الخلقية عند ابن تيمية ص٤٩٦، ٤٩٧.
(٣) انظر: الغزالي: الإحياء ٣/ ١٨٥، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٨/ ١٤٣.
(٤) الغزالي: بداية الهداية ضمن مجموع الرسائل ص٤١٩.
(٥) انظر: ابن تيمية: جامع الرسائل ١/ ٢٣٣.

ج ـ يعتبر الشح أصلاً للبخل، وأصلاً للحسد، وهو ضيق النفس وعدم إرادتها وكراهيتها للخير أن يصل إلى الغير، فيتولد عن ذلك امتناعه من النفع وإضرار المنعم عليه، وكذلك الحسد هو من ضيق الإنسان وشحّه بحيث لا ينشرح صدره لإنعام الله على من شاء من عباده(١)، ولا يمكن لشعور كهذا أن يتسلل لنفس ذاقت طعم السعادة، وتحلَّت بالعلم النافع والعمل الصالح.

د ـ لا تتحقَّق السعادة إلا لمن آمن بقضاء الله وقدره، وسلم قلبه من الغش للمؤمنين والحقد عليهم، ومن المسلَّم به أن الحسد يضاد ذلك كله، ويتنافى معه منافاة تامة.

فالحاسد متسخِّط لقضاء الله تعالى، وكاره لنعمته التي قسمها بين عباده وعدله الذي أقامه في ملكه بخفي حكمته، ثم هو مع ذلك غاشٌ لرجل من المؤمنين، وتارك نصيحته، ومفارق أولياء الله وأنبياءه في حبهم الخير لعباده تعالى، ومشارك إبليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا وزوال النعم، وهذه خبائث في القلب تأكل حسنات القلب كما تأكل النار الحطب(٢).

ويضاف لذلك أنه متألم بحسده في الدنيا ومعذَّب به، ولا يزال في كمد وغمٍّ إذ أعداؤه لا يخليهم الله تعالى عن نعم يفيضها عليهم، فلا يزال يتعذَّب بكل نعمة يراها، ويتألم بكل بلية تنصرف عنهم، فيبقى مغموماً محروماً، متشعِّب القلب، ضيِّق الصدر(٣).

٤ ـ اتباع الشهوات:

وإذا كانت السعادة موقوفة على العلم والعمل، فإن اتباع الشبهات والشهوات من أشد الموانع التي تؤثر في ذلك، وتأثيرها هذا إما أن يكون في جانب صحة العلم والمعرفة، بأن تزين للنفس الباطل في صورة الحق، وإما أن يكون في جانب العمل، حيث تحيد النفس عن اتباع ما تعلم أنه الحق إيثاراً لشهوة عاجلة.

---

(١) انظر: الغزالي: بداية الهداية ضمن مجموع الرسائل ص٤١٩، وابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٧/٥٠٨.

(٢) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين ٣/ ١٩٢.

(٣) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين ٣/ ١٩٢.

وقد ربط الغزالي بين حقيقة السعادة وطرق تحصيلها، وبين الإعراض عن شهوات الدنيا، فالسعادة عنده منوطة بسلامة القلب عن عوارض هذا العالم[١]، وهو يشرح هذا الارتباط عن طريق عرضه لمفهوم سعادة النفس والتي تستلزم أن تكون مولية وجهها شطر الحق، معرضة عن الحواس، منخرطة في سلك القدس، مستديمة لشروق نور الحق في سرها.

وبناء على هذا المفهوم، فإن كل ما يحول دون حصول المعاني السابقة للنفس يُعدُّ من موانع السعادة، وبقدر ما تعرض النفس عن حضرة الجلال والالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات، بقدر ما تعرض عنها الأنوار الإلٰهية[٢].

ويظهر من خلال المفهوم السابق أن اتباع الشهوات حجاب يمنع دون تحصيل المعرفة الحقة والموصلة إلى السعادة، وقد نبَّه الغزالي إلى أن هذا الأمر سُنَّة من سنن الله في خلقه، إذ إن «مقتضى سُنَّة الله تعالى أن النفس ما دامت محجوبة بعوارض البدن، ومقتضى الشهوات وما غلب عليها من الصفات البشرية، فإنها لا تنتهي إلى المشاهدة واللقاء»[٣].

وثمة علاقة وثيقة بين تراكم الشهوات، وبين احتجاب حقائق المعاني على القلب، فكلما «كانت الشهوات أشد تراكماً، كانت معاني الكلام أشد احتجاباً، وكلما خف عن القلب أثقال الدنيا، قرب تجلي المعنى فيه، فالقلب مثل المرآة، والشهوات مثل الصدأ، ومعاني القرآن مثل الصور التي تتراءى في المرآة، والرياضة للقلب بإماطة الشهوات مثل تصقيل الجلاء للمرآة»[٤].

ومن القواعد الكلية التي يقررها الغزالي في هذا الباب: أن من صرف الهم إلى الشهوات الدنيوية ولذاتها وعلائقها، فلا بد أن يمنع عن الكشف الحقيقي[٥]، وما ذاك إلا لأن منشأ المعاصي كلها الشهوات والقوى، والسعادة

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٥٧.
(٢) انظر: الغزالي: معارج القدس ص٨٨.
(٣) الغزالي: إحياء علوم الدين ٤/ ٣١٢.
(٤) المصدر السابق ١/ ٢٨٤.
(٥) المصدر السابق ٣/ ١٤.

كلها في أن يملك الرجل نفسه، والشقاوة في أن تملكه نفسه[١]، ولما كانت مادة القوى والشهوات هي الأطعمة المختلفة، فلا شك أن تقليلها يضعف كل شهوة وقوة، وكما أن المرء لا يملك الدابة الجموح، ولا يتحكم فيها إلا بإضعافها بالجوع؛ لأنها إذا شبعت قويت وشردت وجمحت، فكذلك النفس لا يملكها الإنسان إلا إذا أجاعها ومنعها شهوتها[٢].

وثمة جانب مهم تجدر الإشارة إليه لدى الغزالي، وهو أن حيلولة الشهوات دون السعادة والمنع منها لا يقتصر على السعادة الدنيوية فحسب، وإنما يمتدُّ تأثيره إلى السعادة الأخروية.

والسبب في ذلك أنه لا سعادة في دار البقاء إلا في لقاء الله تعالى، وأن كل محجوب عنه يشقى لا محاله، والعاقل هو من تيقن بأنه لا مبعد عن لقاء الله إلا اتباع الشهوات، والأنس بهذا العالم الفاني، والإكباب على حب ما لا بد من فراقه قطعاً، كما أنه لا مقرب من لقاء الله إلا قطع علاقة القلب عن زخرف هذا العالم، والإقبال بالكلية على الله طلباً للأنس به بدوام ذكره، وللمحبة له بمعرفة جلاله وجماله على قدر طاقته[٣].

وينبني على ما سبق أنه لا يصح من المكلف أن يرخي العنان لنفسه في التمتع بالشهوات المباحات؛ لأنه «بقدر ما يستوفي العبد من شهوته، يخشى أن يقال له يوم القيامة: أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها، وبقدر ما يجاهد نفسه ويترك شهوته، يتمتع في الدار الآخرة بشهواته»[٤].

فإذا ما انتقلنا إلى ابن تيمية فسوف نلاحظ إلحاحه الدائم في العديد من كتاباته على التحذير من الشبهات والشهوات، واعتبارهما من أشد الصوارف عن الحق، ومن أخطر أسباب مرض القلوب، وخروجها عن حال صحتها.

والنفس الإنسانية ـ في رأيه ـ مفطورة في أصل خلقتها على حب الحق وبغض الباطل والنفور منه، لكن الإشكال هو ما يعرض للفطرة الإنسانية من

---

(١) المصدر السابق ٣/ ٨٥.
(٢) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين ٣/ ٨٥.
(٣) المصدر السابق ٤/ ٤.
(٤) المصدر السابق ٣/ ٩٥.

عوارض تفسدها، وتخرجها عن حال صحتها وسلامتها[١]، وهذه العوارض نوعان: إما شبهات تصد النفس عن التصديق بالحق، وإما شهوات تصدها عن اتباعه، ولهذا أمرنا الله بدعائه أن يهدينا إلى الصراط المستقيم، وأن يجنبنا صراط المغضوب عليهم أو الضالين، فمن عرف الحق ولم يعمل به فهو من المغضوب عليهم، ومن عمل دون معرفة بالحق فهو من الضلال[٢].

ولا شك أن القرآن ـ لمن تدبره حق التدبر، وعاش مع آياته وسوره ـ قد تضمن أعظم علاج لكل من أمراض الشبهات والشهوات، ودلَّ الإنسان على طريق السعادة والفلاح في العاجلة والآجلة، ففي القرآن «من البينات ما يزيل الحق من الباطل، فيزيل أمراض الشبهة المفسدة للعلم والتصوّر والإدراك بحيث يرى الأشياء على ما هي عليه، وفيه من الحكمة والموعظة الحسنة بالترغيب والترهيب والقصص التي فيها عبرة، ما يوجب صلاح القلب، فيرغب القلب فيما ينفعه، ويرغب عما يضره، فيبقى القلب محباً للرشاد مبغضاً للغي»[٣].

ويبقى وجه أخير للمقارنة بين موقف الغزالي وابن تيمية من هذا المانع من موانع السعادة، وهو نظرتهما للملذات أو الشهوات المباحة، وهل تذم بإطلاق أم تباح بإطلاق، أم يفرق بين النافع منها والضار، فيمنع الأول ويباح الثاني.

والمطالع لما كتبه الغزالي لا سيما ما كان في كتبه ذات النزعة الصوفية؛ كالإحياء وغيره، يجده أقرب إلى تغليب جانب الزهد، والتخلي عن الشهوات بأسرها كسبيل إلى الوصول إلى الله، والتحقق بالمعرفة القصوى وانكشاف الحقائق انكشافاً تاماً، وهو يصرح بأنه «لا وصول إلى الله ﷻ إلا بالتنزه عن الشهوات، والكف عن اللذات، والاقتصار على الضرورات فيها، والتجرد لله سبحانه في جميع الحركات والسكنات»[٤].

والمستغرب حقّاً أن الغزالي يتبع كلامه هذا بالإشارة إلى أن الرهبان في الملل السالفة لما أدركوا الحقيقة السابقة انفردوا عن سائر الخلق، وانحازوا إلى

---

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٧/ ٥٢٨.
(٢) المصدر السابق ٧/ ٥٢٨، ٥٢٩.
(٣) المصدر السابق ١٠/ ٩٥.
(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ٢٦٥.

قلل الجبال، وآثروا التوحُّش عن الخلق كي يطلبوا الأنس بالله ﷻ، فتركوا من أجله سبحانه اللذات الحاضرة، وألزموا أنفسهم المجاهدات الشاقة طمعاً في ثواب الآخرة، ومن ثم أثنى الله ﷻ عليهم في كتابه[١].

وأقول: إنه لا يخفى ما في كلام أبي حامد هذا من نظر وإشكال، فالإسلام لم يقر الرهبانية بحال، بل ذمها وأنكر على أصحابها وجعلها مخالفة لسُنَّة النبي ﷺ، كما أن منهج الإسلام العام ونظرته للإنسان وغايته في الحياة، ودوره في الخلافة وتعمير الأرض، يتنافى مع ذلك تماماً، وثمة نصوص كثيرة من القرآن تدل على هذا الأمر، ومنها قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد: ٢٧]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾﴾ [المائدة]، وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأعراف: ٣٢]، وقال تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١].

ونصوص السُّنَّة أيضاً حافلة بهذا المعنى، ومن ذلك قوله ﷺ لأحد أصحابه: «**عليك بالجهاد، فإنه رهبانية الإسلام**»[٢]، ولما اشتكت زوجة عثمان بن مظعون من أن زوجها يقوم الليل، ويصوم النهار، ولا يقرب أهله، قال له ﷺ: «**يا عثمان! إني لم أومر بالرهبانية، أرغبت عن سنتي؟**»[٣]، وقال النبي ﷺ: «**تزوجوا، فإني مكاثر بكم الأمم، ولا تكونوا كرهبانية النصارى**»[٤].

أما موقف ابن تيمية من هذه القضية، فالملاحظ أنه سلك مسلكاً متوسطاً في هذا الباب، حيث ذم الإسراف في الشهوات من جهة، لكنه من جهة أخرى شدد النكير على من يحرم المباحات، أو يشق على نفسه أو على الخلق بالمنع

---

(١) السابق ١/ ٢٦٥، ٢٦٦.
(٢) رواه أحمد في المسند (١١٧٩١)، وحسنه الألباني في صحيح الجامع (٢٥٤٣).
(٣) رواه الدارمي (٢١٤١)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٣٩٤).
(٤) رواه البيهقي ٧/ ٧٨، وصححه الألباني في صحيح الجامع (٢٩٤١).

منها، وهو يقسم المنحرفين عن وسطية الإسلام في التعامل مع الشهوات المباحة إلى فريقين[١].

الأول: قوم يسرفون في تناول الشهوات، مع إعراضهم عن القيام بالواجبات، وقد قال تعالى في أمثال هؤلاء: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ۝٥٩﴾ [مريم].

والثاني: قوم يحرمون الطيبات، ويبتدعون رهبانية، لم يشرعها الله تعالى ولا رهبانية في الإسلام، وقد قال تعالى: ﴿لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [المائدة: ٨٧]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَٱعۡمَلُواْ صَٰلِحًاۖ إِنِّي بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ۝٥١﴾ [المؤمنون].

ومن الواضح أن هناك ترابطاً وثيقاً بين موقف ابن تيمية هذا، وبين نظرته إلى المقصد من خلق تلك الشهوات المباحة، ولماذا غرس الله حبها في نفس الإنسان، حتى صار من العسير جدّاً على أكثر الناس مفارقتها أو منع النفس عنها.

والمتأمل لحكمة الله في الخلق لا يصعب عليه أن يدرك حقيقة مهمة، وهي أن الله تبارك وتعالى إنما خلق فينا الشهوات واللذات لنستعين بها على كمال مصالحنا، «فإذا استعين بهذه القوى على ما أمرنا، كان ذلك سعادة لنا في الدنيا والآخرة، وكنا من الذين أنعم الله عليهم نعمة مطلقة، وإن استعملنا الشهوات فيما حظره علينا بأكل الخبائث في نفسها، أو كسبها كالمظالم أو بالإسراف فيها، أو تعدينا أزواجنا أو ما ملكت أيماننا، كنا ظالمين معتدين غير شاكرين لنعمته»[٢].

٥ ـ الحزن:

ويقصد بالحزن: الألم الذي يصيب القلب على فوت مطلوب، أو حصول مكروه[٣]، أو هو توجع لفائت، أو تأسف على ممتنع[٤]، والفرق بينه وبين الهم

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٢/٣١٢، ٣١٣.
(٢) ابن تيمية: الاستقامة ١/٣٤١، ٣٤٢.
(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٦/٢٢١.
(٤) انظر: الهروي: منازل السائرين ص١١.

أن كليهما ألم يرد على القلب، فإن كان على ما مضى فهو حزن، وإن كان على ما يستقبل فهو الهم[١].

ولا شك أن الحزن من أبرز مضادات السعادة وأشد موانعها، ويكفي أن يوجد منه مقدار يسير لينغص على النفس عيشها، ويفقدها السرور والبهجة، وقد تكرر في القرآن نفي الحزن والخوف عن أهل الطاعة والصلاح، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الأحقاف]، وقال تعالى: ﴿وَيُنَجِّى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ ٱلسُّوٓءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦١﴾﴾ [الزمر]، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴿٣٤﴾﴾ [فاطر]، كذلك استعاذ النبي ﷺ من الحزن في كثير من أدعيته، ومنها قوله ﷺ: «**اللَّهُمَّ إني أعوذ بك من الهم والحزن، والعجز والكسل**»[٢].

وقد حدث خلاف واضح بين كل من الاتجاهين الصوفي والسلفي في الموقف من الحزن، وهل هو مقام محمود، ينبغي على العبد التحلي به، وعدم إغفاله أم أنه حال نقص، وصفة سلبية يستعاذ منها، ولا يصح للمكلف أن يسعى بنفسه لاكتسابها؟

وتعد بعض المصادر الصوفية الحزن ضمن مقامات السائرين إلى الله، وإن كانت تجعله من مقامات العوام، وليس من مقامات الخواص، وممن ذهب إلى ذلك أبو إسماعيل الأنصاري الهروي صاحب «منازل السائرين»، حيث نصَّ على أنه «ليست الخاصة من مقام الحزن في شيء»[٣].

وللغزالي كلام في «الإحياء» يشيد فيه بمنزلة الحزن، ويثني على أصحابها ممن وصفهم بأولي الحزم من أرباب القلوب، وهم قوم «جربوا قلوبهم في حال الفرح بمواتاة الدنيا، فوجدوها قاسية نفرة، بعيدة التأثر عن ذكر الله واليوم الآخر، وجربوها في حالة الحزن، فوجدوها لينة رقيقة صافية قابلة لأثر الذكر،

---

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٧/ ٢٦١، وابن القيم: طريق الهجرتين ص٤١٨، والفوائد ص٢٦، وزاد المعاد ٤/ ١٨٥.

(٢) رواه البخاري (٢٧٣٦).

(٣) الهروي: منازل السائرين ص١١، وانظر: ابن القيم: مدارج السالكين ١/ ٥٠٨.

فعلموا أن النجاة في الحزن الدائم، والتباعد من أسباب الفرح والبطر، ففطموها عن ملاذها، وعودوها الصبر عن شهواتها، حلالها وحرامها»[١].

لكننا نجد كلاماً للغزالي في موضع آخر، يفصِّل فيه الحديث عن الحزن وأنواعه، وما يحمد منه وما يذم، حيث قسمه إلى نوعين[٢]:

النوع الأول: الحزن المذموم، مثل الحزن على ما فات، وعليه يصدق قول الله تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾ [الحديد: ٢٣] والحزن على الأموات من هذا القبيل، فإنه تسخط لقضاء الله تعالى، وتأسف على ما لا تدارك له.

النوع الثاني: الحزن المحمود، وهو حزن الإنسان على تقصيره في أمر دينه وبكاؤه على خطاياه، والبكاء والتباكي والحزن على ذلك محمود، كما أن تحريك هذا الحزن وتقويته محمود؛ لأنه يبعث على التشمير للتدارك.

أما موقف ابن تيمية من الحزن، وهل هو مطلوب ومندوب أم لا؟ فالمتتبع لمؤلفاته يجد أنه يتبنى القول بأن الحزن مما لم يأمر الله به ولا رسوله، بل قد نهى عنه في مواضع، وإن تعلق بأمر الدين[٣]، وثمة أدلة عديدة على ذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾ [آل عمران]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٧]، وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: ٤٠] وغير ذلك الكثير. أما أدلة السُّنَّة على أن الحزن ليس من المقامات الفاضلة، فمنها قوله ﷺ: «**وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت لكان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان**»[٤]؛ أي: تفتح عليك الحزن والجزع، وذلك يضر ولا ينفع، بل اعلَمْ أن ما أصابك لم يكن ليخطئك، وما أخطأك لم يكن ليصيبك[٥].

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ٣/٦٨.

(٢) المصدر السابق ٢/٢٧٦، ٢٧٧.

(٣) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٣٤/١٦، ود. مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف ص٣٥٣.

(٤) رواه مسلم (٢٦٦٤).

(٥) انظر: ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ٥/٧١، ومجموع الفتاوى ١٨/٣٤٨.

ومن خلال تأمله لحقيقة الحزن وجدواه ينتهي ابن تيمية إلى أنه لا يجلب منفعة ولا يدفع مضرة، فلا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه لا يأمر الله به، وليس معنى هذا أن صاحبه يأثم، بل هو في دائرة العفو، طالما لم يقترن بحزنه أمر محرم كالحزن على المصائب وفقد الأحبة، كذلك ربما يقترن بالحزن ما يثاب صاحبه عليه ويحمد عليه فيكون محموداً من تلك الجهة لا من جهة الحزن، ومثال ذلك الحزين على مصيبة في دينه، وعلى مصائب المسلمين عموماً، فهذا يثاب على ما في قلبه من حب الخير وبغض الشر.

ولكن الحزن على ذلك إذا أفضى إلى ترك مأمور من الصبر والجهاد وجلب منفعة ودفع مضرة نُهي عنه، وإلا كان حسب صاحبه رفع الإثم عنه من جهة الحزن، وأما إن أفضى إلى ضعف القلب واشتغاله به عن فعل ما أمر الله ورسوله به كان مذموماً عليه من تلك الجهة، وإن كان محموداً من جهة أخرى(١)، وأما ما يحتج به البعض من أن أحوال المسلمين في العصور المتأخرة، وما آلت إليه من ضعف وهوان، تدعو إلى البكاء وسكب العبرات، فإن ابن تيمية يرفض ذاك النوع من الحزن السلبي، الذي لا يثمر موقفاً عملياً نحو التغيير(٢)، فيقول: «وكثير من الناس إذا رأى المنكر، أو تغير كثير من أحوال الإسلام جزع وكلّ، وناح كما ينوح أهل المصائب، وهو منهي عن هذا، بل هو مأمور بالصبر والتوكل والثبات على دين الإسلام، وأن يؤمن بأن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون، وأن العاقبة للتقوى»(٣).

ولا يملك المرء أن يخفي إعجابه بهذه النظرة للحزن، وما فيها من إيجابية وفاعلية، وبُعد عن السلبية والخمول والتواكل، وفي ظني أنه لو قدر لها أن تشيع بين المسلمين علماء وعامة على السواء، لتغير جزء كبير من تاريخهم عبر العصور المختلفة.

وبعيداً عن هذا الخلاف حول الحزن في الدنيا، وهل هو محمود أم مذموم، فإن هناك اتفاقاً تاماً على أن السعادة الأخروية تخلو تماماً من أية

---

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/١٦، ١٧، ١٦/٢٢١، ٣٤/١٦.

(٢) انظر: د. مصطفى حلمي: ابن تيمية والتصوف ص٢٥٢، ٣٥٣.

(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٨/٢٩٥.

منغصات كالخوف أو الحزن، وكما يشير ابن تيمية فإن أهل الجنة لا يحزنون في الآخرة قط «لأن الحزن إنما يكون على ماض، فهم لا يحزنون بحال، لا في القبر ولا في عرصات القيامة»(١)، وقد وعدهم الله أنه لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، وأن لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة(٢)، فجمع لهم بين نفي المخافة والحزن وبين البشرى في الدارين(٣).

وأما **النوع الثاني من موانع السعادة** لدى الغزالي، فهو الذي يبدو فيه متأثراً بنظرية الفيض الأفلاطونية، ولعل من أبرز نماذجه ما ذكره في كتابه «معارج القدس» من أن المانع الأساسي من تجلي حقائق الأشياء في الذات العاقلة ـ والذي يعد شرطاً ضرورياً لتحقق السعادة ـ هو المادة، والاشتغال بالبدن.

ويعلل الغزالي هذا الرأي بتعليل فلسفي لا يخلو من صعوبة وتعقيد، حيث يرى أن «الذات التي تتجلى فيها حقائق الأشياء هي الجوهر المجرد عن غواشي الأجسام، وليس فيه ما يكون بالقوة، وكل جوهر هذا حقيقته فإنه يتأثر ولا ينفعل عن الغواشي الغريبة، فإن تأثر عن غاش غريب فيكون بسبب المادة؛ لأن المادة هي التي تغشى لها غرائب وعوارض، فإذا كل ما يكون عقلاً فإنه متحقق الذات مجرد عن المواد، ولا ينفعل ولا يتأثر ولا يكون ما فيه بالقوة، وكل ما يكون له يكون دفعة واحدة»(٤).

وخلاصة ما يفهم من هذا الكلام أنه لكي تتجلى حقائق الأشياء في الذات الإنسانية، فلا بد أن تتجرد عن المادة وعوارضها، وأن تكون عقلاً محضاً، وأما المانع الأساسي من مثل هذا التجلي فيرجع إلى المادة أو عوارضها، ولا شك أن هذا التصور الغريب يكاد أن يكون منقولاً بالكامل من نظرية الفيض الأفلوطينية، وتصورها لطريقة الاتصال بالعقل الفعال، والإعلاء من شأن العقل والمعقولات على حساب العالم المحسوس، فكل ما كان للعقل أقرب وعن الماديات أبعد كان أعلى في الدرجة والمنزلة، وقد أشرنا من قبل إلى نقد ابن

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٧/ ٢٦١.
(٢) كما في قوله تعالى: ﴿تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [فصلت: ٣٠].
(٣) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٤/ ٤٩٧.
(٤) الغزالي: معارج القدس ص٨٥.

تيمية الشديد لهذه النظرية[١]، إضافة لنقد الغزالي نفسه لها في بعض كتبه مثل «تهافت الفلاسفة»[٢].

وهناك نموذج آخر لهذا المشرب الفلسفي لدى الغزالي، وهو اعتباره المعاصي مانعاً أساسيّاً من موانع السعادة، مع تفسير ذلك من خلال نظرية الفيض، حيث يرى أن هناك تأثيراً كبيراً للطاعات والمعاصي في تنوير النفس وإظلامها، ومن ثم يشير إلى أن سعادة النفس وكمال جوهرها أن تكون مولية وجهها شطر الحق، معرضة عن الحواس، منخرطة في سلك القدس، مستديمة لشروق نور الحق في سرها.

وانطلاقاً من هذا المفهوم فإنه بقدر ما تعرض النفس عن حضرة الجلال والالتفات إلى جانب القدس باتباع الشهوات تعرض عنها الأنوار الإلٰهية، وكلما كانت أقرب إلى عالم المعقولات، كانت إلى السعادة أقرب[٣]، ويستخلص مما سبق أن النفس لها قرب وبعد، فقربها بقدر العلوم وتحصيل الفضائل، وبعدها بالجهل وتحصيل الرذائل، ولا شك أن اتباع رسول الله في حركاته وسكناته وأقواله وأفعاله له خاصية عظيمة في تنوير القلب، فإن القلب إنما تتجلى فيه الحقائق بأن يكون مصقولاً ومنوراً، وتصقيله بالتوجه إلى جناب القدس وبالأعراض عن مقتضى الشهوات، وتعديله بالأخلاق الحسنة الموافقة للسُّنَّة، وتنويره بالذكر ووظائف العبادات[٤].

وتعليقاً على ما ذهب إليه أبو حامد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، أقول: إنه لا أحد ينكر تأثير المعاصي على النفس، والحيلولة بينها وبين السعادة، ولا شك أن مثل هذا التأثير من الوضوح بمكان، وقد استفاضت أدلة الشرع في إثباته، إلا أن ما ينتقد على الغزالي حقاً أنه لم يقتصر على المعنى المتبادر والذي يدركه كل أحد، بل عاد بالمسألة إلى موقعها داخل نظرية الاتصال الأفلوطينية، وحاول تفسيرها وفقاً

---

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٠/٤٧٣، ١٧/٥٢٩، ومنهاج السُّنَّة ٨/٧٠، ودرء التعارض ٤/١١٦.

(٢) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٢٦.

(٣) الغزالي: معارج القدس ص٨٧، ٨٨.

(٤) انظر: الغزالي: معارج القدس ص٨٨.

لتلك الفلسفة، مع أنها مجرد نظرية قائمة في مجملها على افتراضات وتصورات لا يشهد عليها دليل معتبر من عقل أو نقل، وقد كان الغزالي نفسه في مقدمة المنتقدين لها[١].

---

(١) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة ص٢٢٦.

الخاتمة

ولعل بوسعنا في ختام هذا البحث عن نظرية السعادة بين كلٍّ من الغزالي وابن تيمية، أن نشير إلى عدد من النتائج، التي خلصنا إليها، ومن أهمها ما يلي:

١ ـ يُعدُّ البحث في قضية السعادة، والسعي للظفر بها وتحقيقها نقطة اتفاق بين البشر جميعاً، كما أنها إحدى القضايا الكبرى التي شغل بها الفكر الأخلاقي والفلسفي، قديماً وحديثاً، ونجد الحال نفسه لدى المفكرين المسلمين ممن يندر أن نجد واحداً منهم لم يخص قضية السعادة بمصنف أو رسالة مستقلة، أو على الأقل تناولها بصورة أو بأخرى في أثناء مؤلفاته المتعددة.

٢ ـ من المقرر أن كل محاولة لوضع نظرية في السعادة لا بد أن تتأثر تأثراً كبيراً بفلسفة صاحبها، وفكره، وتصوره عن العديد من القضايا الجوهرية والمتصلة بوجود الله، وحقيقة الإنسان والكون، والعلاقة بينهما.

٣ ـ ثمة أسباب كثيرة دعتنا إلى المقارنة بين موقف كل من الغزالي وابن تيمية من قضية السعادة، ومن هذه الأسباب ما يعود إلى مكانتهما الكبيرة وتأثيرهما البالغ في مسيرة الفكر الإسلامي، ومنها ما يعود لاهتمامهما الكبير بهذا الموضوع وتبلور ملامح نظرية متكاملة حوله تناثرت عبر مؤلفاتهما المختلفة.

٤ ـ على الرغم من حرص الناس جميعاً على تحصيل السعادة، والظفر بها فقد كثر خطؤهم في تصورها، وتحديد مفهومها، ومعرفة السبيل الموصل إليها، وقد عرض الغزالي لتعريف السعادة بأكثر من مفهوم ومشرب، فهناك تعريف ذو طابع أخلاقي، وثان متأثر بالفلسفة الأرسطية، وثالث متأثر بالأفلاطونية

المحدثة، ورابع ذو نزعة صوفية، ولعل في هذا التعدد ما يتماشى مع تنوع جوانب شخصية الغزالي وثقافته والتطورات الفكرية التي مر بها، أما ابن تيمية فلا نجد عنده نفس الظاهرة، حيث ركز جهده على نقد المفهوم الفلسفي للسعادة واستخلاص مفهوم مأخوذ من النصوص الشرعية ترتبط فيه السعادة بالإيمان بالله واليوم الآخر وبالعمل الصالح الذي يراد به وجه الله سبحانه.

٥ ـ ثارت قضايا عديدة حول طبيعة السعادة وكنهها، كما تفاوتت الأنظار في تعداد أقسامها وأنواعها، وقد عرض الغزالي وابن تيمية لعدد من تلك القضايا، وحدث نوع من التباين في موقفهما، ومن أبرز تلك القضايا: تحقيق السعادة بين الخواص والعوام، وبين الجبر والاختيار، وهل السعادة حسيَّة ومعنوية أم معنوية فقط.

أما أقسام السعادة فقد عرض أبو حامد الغزالي لعدد من تقسيماتها بحسب اعتبارات عدة، ومن الملاحظ أنه تأثر في بعضها بالفلسفة اليونانية، وانبثق بعضها الآخر من الرؤية الإسلامية الخاصة، ومن أشهر تلك التقسيمات تقسيم السعادة بحسب نوع أصحابها، إلى أربعة أقسام، وهي: البهائم والسباع والشياطين والملائكة، وتقسيم السعادة إلى: سعادة مطلقة وسعادة مقيدة، وتقسيم السعادة إلى: سعادة دنيوية وسعادة أخروية، ومن الملاحظ أننا لا نجد لدى ابن تيمية هذا الكم الكبير من التقسيمات التي ذكرها الغزالي، وإنما نراه يقتصر على تقسيم أساسي وهو تقسيم السعادة إلى: دنيوية وأخروية.

٦ ـ هناك اتفاق واضح بين الغزالي وابن تيمية على أنه لا يكفي تحصيل الأسباب المؤدية لتحصيل السعادة فحسب، بل لا بد أن يقترن ذلك بسعي المكلف سعياً حثيثاً نحو إزالة أي مانع من الموانع التي تحول دون تحقيقها.

ومن الملاحظ أن كلام الغزالي عن موانع السعادة يُعدُّ أكثر تفصيلاً وتوسعاً من كلام ابن تيمية، كذلك يلاحظ أن الغزالي ـ كعادته في تناول قضية السعادة ـ لم يسر على وتيرة واحدة، أو منهج مطرد في كلامه عن موانع السعادة، حيث تناولها في بعض كتبه بمشرب شرعي أخلاقي، بينما تناولها في كتبه التي ألفها للخواص بمشرب فلسفي إشراقي، ظهر فيه التأثر الواضح جدّاً بنظرية الفيض الأفلوطينية.

٧ ـ والمتأمل لما كتبه الغزالي حول موانع السعادة يمكنه تقسيمها إلى

نوعين رئيسين: **أحدهما**: موانع السعادة التي عرض لها الغزالي بمشرب شرعي أخلاقي، وهو المنهج نفسه الذي نجده لدى ابن تيمية، ومن تلك الموانع: الكفر بالله وضعف الإيمان باليوم الآخر، والجهل والغفلة، واتباع الشهوات، والأخلاق القبيحة، والحزن، **وأما النوع الثاني**: من موانع السعادة، فهو الذي يبدو فيه تأثر الغزالي الواضح بنظرية الفيض الأفلاطونية، ومن نماذج ذلك ما ذهب إليه من أن المانع الأساسي لتجلي حقائق الأشياء في الذات العاقلة ـ والذي يُعدُّ شرطاً ضرورياً لتحقق السعادة ـ هو المادة، والاشتغال بالبدن.

وصلّى الله وسلّم وبارك على نبينا محمد
وعلى آله وصحبه أجمعين

قائمة بأهم المصادر والمراجع

* **د. إبراهيم بيومي مدكور:**
- في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، سميركو للطباعة والنشر، ١٩٨٣م.

* **د. أبو الوفا التفتازاني:**
- مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩١م.

* **د. أبو اليزيد العجمي، ود. محمد الجليند:**
- دراسات في علم الأخلاق، القاهرة، ١٩٩٦م.

* **أحمد أمين:**
- كتاب الأخلاق، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الثالثة، ١٣٥٠هـ ـ ١٩٣٠م.

* **د. أحمد فريد رفاعي:**
- الغزالي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، بدون تاريخ.

* **د. أحمد محمود صبحي:**
- الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

* **أرسطوطاليس:**
- علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير، ونقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٤م.

* **أنتوني روبنز:**
- قدرات غير محدودة، مكتبة جرير، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- أيقظ قواك الخفية، مكتبة جرير، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

* د. توفيق الطويل:

- الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٧م.

* ابن تيمية:

- مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم، وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.
- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.
- الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين، إدارة ترجمان السُّنَّة لاهور، باكستان، ١٩٧٦م.
- منهاج السُّنَّة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- النبوات، المطبعة السلفية بالقاهرة، ١٣٨٦هـ.
- شرح العقيدة الأصفهانية، قدَّم له وعرَّف به: حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.
- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة السُّنَّة المحمدية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان الأردن، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.
- الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن وآخرين، دار العاصمة، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م.
- التحفة العراقية في الأعمال القلبية، المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.
- الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان، حققه وخرَّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- الاستقامة، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
- الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

* **ديل كارنيجي:**
- دع القلق وابدأ الحياة، مكتبة الخانجي، ١٩٩٤م.

* **الذهبي:**
- سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

* **الجرجاني:**
- التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

* **جميل حمداوي:**
- مفهوم السعادة في الفكر الإسلامي، بحث على موقع:
www.adabfan.com/criticism/988.html

* **د. حسن الشافعي:**
- المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.
- فصول في التصوف، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.
- الغزالي: المنهج والتطبيقات، بحث قدم ونوقش في الندوة العلمية التي أقامتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، ١٩٨٧م.

* **د. حسن الشرقاوي:**
- معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

* **د. رزق الشامي:**
- ابن تيمية مصادره ومنهجه في تحليلها، مجلة معهد المخطوطات العربية مجلد ٣٨، يناير ـ يوليو ١٩٩٤م.

* **د. رفيق العجم:**
- موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

* **د. زكريا إبراهيم:**
- المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م.

* **د. زكي مبارك:**
- الأخلاق عند الغزالي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

* **السبكي**:
- طبقات الشافعية، د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

* **د. سعيد مراد**:
- نظرية السعادة عند فلاسفة الإسلام، عين للدراسات والبحوث، ٢٠٠٠م.

* **د. سليمان دنيا**:
- الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، ١٩٦٥م.

* **سيد صديق**:
- السعادة كما يراها المفكرون، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

* **سيلجمان**:
- السعادة الحقيقية، ترجمة: د. صفاء الأعسر وآخرين، دار العين للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

* **ابن سينا**:
- كتاب النجاة، تحقيق: د. ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

* **صالح أحمد الشامي**:
- الإمام الغزالي حجة الإسلام، ومجدد المئة الخامسة، دار القلم، دمشق الأولى، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

* **د. عامر النجار**:
- نظرات في فكر الغزالي، شركة الصفا، ١٩٨٩م.

* **د. عبد الحليم محمود**:
- فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

* **د. عبد الحميد مدكور**:
- دراسات في علم الأخلاق، دار الهاني، ٢٠٠٥م.

* **د. عبد الحي قابيل**:
- المذاهب الأخلاقية في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

* **الدكتور عبد الرحمٰن بدوي**:
- مؤلفات الغزالي، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

* **د. عبد العزيز عزت:**
- ابن مسكويه، فلسفته الأخلاقية ومصادرها، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٩٤٦م.

* **د. عبد الفتاح الفاوي:**
- الأخلاق دراسة فلسفية، دار الثقافة العربية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

* **د. عبد القادر محمود:**
- الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.

* **د. عبد الكريم العثمان:**
- سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، دار الفكر بدمشق، بدون تاريخ.

* **د. عبد المقصود عبد الغني:**
- الأخلاق بين فلاسفة اليونان وحكماء الإسلام، مكتبة الزهراء، ١٩٩٣م.

* **عثمان بن محمد شوشان:**
- دليل الرسائل الجامعية في علوم شيخ الإسلام ابن تيمية، مؤسسة الوقف الإسلامي، الرياض، ١٤٢٤هـ.

* **ابن عساكر:**
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، عني بنشره القدسي، دمشق ١٣٤٧هـ.

* **د. عفاف الغمري:**
- المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.

* **د. علي سامي النشار:**
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت.

* **د. علي عبد الفتاح المغربي:**
- الفضيلة والسعادة عند مسكويه، ضمن الكتاب التذكاري، الدكتور توفيق الطويل مفكراً عربياً ورائداً للفلسفة الخلقية، إشراف وتصدير: د. عاطف العراقي المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥م.

* **الغزالي (أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد، ت٥٠٥هـ).**
- معيار العلم، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦١م.

- إلجام العوام عن علم الكلام، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي المجموعة الرابعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- المنقذ من الضلال، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثانية، ١٩٥٥م.
- الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الجندي، ١٩٧٢م.
- إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، وطبعة دار إحياء الكتب العربية، بدون تاريخ.
- بداية الهداية، تحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، ١٩٨٥م.
- المستصفى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- مقاصد الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، ١٩٦١م.
- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، بدون تاريخ.
- مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.
- منهاج العابدين، تحقيق: د. محمود مصطفى حلاوي، مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة، ١٩٨٠م.
- المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.
- كيمياء السعادة، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.
- مشكاة الأنوار، تحقيق: د. أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة، ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.
- الذهب الإبريز في أسرار خواص كتاب الله العزيز، تحقيق: د. عبد الحميد حمدان، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.
- جواهر القرآن، تحقيق: د. محمد رشيد القباني، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- معراج السالكين ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.
- روضة الطالبين وعمدة السالكين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.

- ميزان العمل، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٦٤م.
- قانون التأويل، تحقيق: محمود بيجو، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

* **الفارابي:**
- رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق: الدكتور سحبان خليفات، الطبعة الأولى، عمان، ١٩٨٧م.
- تحصيل السعادة، تحقيق: د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.

* **القرطبي:**
- التذكرة، تحقيق ودراسة الدكتور: الصادق بن محمد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

* **ابن القيم:**
- حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، مطبعة الحلبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية، الطبعة الخامسة عشرة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- الوابل الصيب، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٩م.
- مدارج السالكين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

* **ابن كثير:**
- البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

* **د. محمد الجليند:**
- نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مكتبة الزهراء، ١٩٨٦م.

* **د. محمد رشاد سالم:**
- مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، دار القلم، ١٩٩٢م.

* **محمد صالح الزركان:**
- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، لبنان، بدون تاريخ.

* د. محمد عابد الجابري:

- العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١م.

* د. محمد عبد الله دراز:

- دستور الأخلاق في القرآن الكريم، تعريب وتحقيق وتعليق: د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٧٣م.

* محمد عبده:

- رسالة التوحيد، دار الشعب، بدون تاريخ.

* محمد عزيز شمس وعلي العمران:

- الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، دار عالم الفوائد للنشر.

* د. محمد عفيفي:

- النظرية الخلقية عند ابن تيمية، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

* محمد الغزالي:

- جدد حياتك، نهضة مصر، الطبعة التاسعة، ٢٠٠٥م.

* د. محمد يوسف موسى:

- فلسفة الأخلاق في الإسلام، مؤسسة الخانجي، ١٩٦٣م.

* د. محمود حمدي زقزوق:

- المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، ١٩٩٨م.

* د. محمود قاسم:

- مقدمة تحقيق الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٤م.

* د. مصطفى حلمي:

- الأخلاق بين الفلسفة وعلماء الإسلام، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

* مصطفى عبد الرزاق:

- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٤م.

* **مقداد يلجن:**
- الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٩٧٣م.
- طريق السعادة، دار الصحوة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، القاهرة ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

* **المناوي:**
- التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

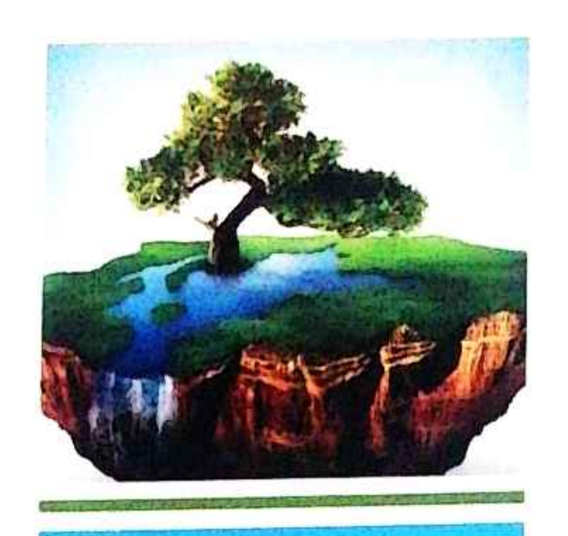
* **ول ديورانت:**
- قصة الحضارة، عصر الإيمان، الجزء الثاني من المجلد الرابع، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت.

* **الهروي:**
- منازل السائرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٩٦٦م.

* **هنري كوربان:**
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

* **د. يوسف القرضاوي:**
- الإمام الغزالي بين مادحيه وقادحيه، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.
- الإيمان والحياة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

فهرس الموضوعات



نظرية السعادة
بين الغزالي وابن تيمية

لا نبالغ إذا قلنا إن البحث عن السعادة، وتحديد معناها، والسعي لتحقيقها، يعد من أبرز نقاط الاتفاق بين البشر جميعا في القديم والحديث، على تنوع أديانهم ونحلهم ومذاهبهم، وأجناسهم، وحظهم من العلم والمعرفة، وقد نقل الاتفاق على الحقيقة المذكورة آنفا شخصيات عديدة من اتجاهات فكرية شتى، ورغم هذا الاتفاق التام على أن السعادة هي الغاية المنشودة والمقصد الأسمى لسائر البشر، فقد تعددت الآراء، وتضاربت المذاهب والفلسفات في تحديد مفهومها، وطبيعتها، ووسائل تحقيقها.

ولا يخفى أن كل محاولة لوضع نظرية في السعادة لابد أن تتأثر تأثرا كبيرا بفلسفة صاحبها وفكره، وتصوره عن العديد من القضايا الجوهرية والمتصلة بوجود الله، وحقيقة الإنسان والكون، والعلاقة بينهما، وتأسيسا على ذلك يمكننا القول بأن نظرية السعادة عند علماء المسلمين قد انبثقت من خلال عدد من الأسس والأصول، يأتي في مقدمتها الإيمان بالله واليوم الآخر، والعلم النافع، والعمل الصالح، كما أنها اتصلت اتصالا وثيقا بفهم حقيقة الإنسان، وطبيعة خلقه وتكوينه، ودوره، ورسالته في الأرض ثم غايته ومصيره.

وتتجلى أهمية هذه الدراسة في تناولها لنظرية السعادة عند علمين كبيرين من أبرز أعلام الفكر الإسلامي، وأكثرهم تأثيرا وانتشارا، وهما حجة الإسلام أبو حامد الغزالي، وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمهما الله تعالى، كما تمثل هذه الدراسة وما أشبهها من دراسات في قضايا الفكر الأخلاقي عند المسلمين ردًّا علميا موثقا في وجه الأقاويل المغرضة التي زعمت خلو تراث المسلمين من فكر أخلاقي ذي قيمة.



المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ (٩٦٦+) فاكس: ٢٧١٨٢٣٠ ٢ (٩٦٦+)
www.taseel.com - info@taseel.com